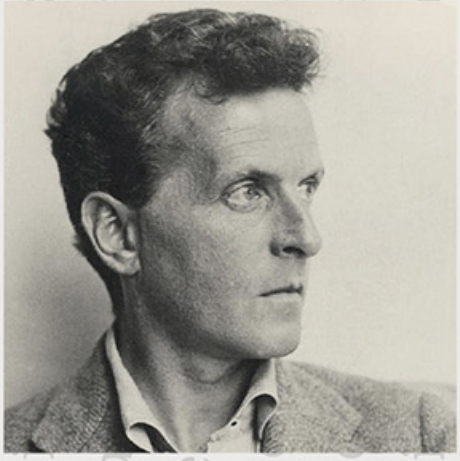
Incursiones en el *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein

Margarita M. Valdés



FILOSOFÍA

obtuvo la maestría en filosofía en Smith College (Northampton, Massachusetts), donde estudió con Alice Ambrose, discípula directa de Ludwig Wittgenstein; posteriormente realizó estudios de doctorado en la Universidad de la Sorbona, en París, bajo la dirección de Jacques Bouveresse, y más adelante en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde obtuvo el doctorado en filosofía. Ha sido investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de esta misma universidad desde 1970. Es compiladora, entre otras obras, de *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales* (1996) y, con Miguel Ángel Fernández, de *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea* (2011). En 2016 coordinó y cuidó la edición de una extensa antología en castellano de la obra de Gottlob Frege intitulada *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas.* Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas sobre el pensamiento de Wittgenstein y dictado conferencias en varias universidades de México, Argentina, Colombia y España sobre los temas que aborda este libro.

Incursiones en el *Tractatus* de Ludwig Witt genstein

Sección de Obras de Filosofía

Margarita M. Valdés

Incursiones en el *Tractatus* de Ludwig Witt genstein

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Filosóficas
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, UNAM/FCE, diciembre de 2024
[Primera edición en libro electrónico, 2025]

Distribución mundial

D. R. © 2024, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria; 04510 Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México
Instituto de Investigaciones Filosóficas
www.filosoficas.unam.mx
promocion@filosoficas.unam.mx
Tels.: 55 5622 7437 y 55 5622 7504

D. R. © 2024, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14110 Ciudad de México

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: 55-5227-4672

Cuidado de la edición: Laura E. Manríquez
Portada: Roberto Angel Flores Angulo

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere
el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.
Esta obra forma parte del programa editorial
del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

ISBN 978-607-16-8579-7 (rústica-FCE)
ISBN 978-607-16-8761-6 (ePub-FCE)
ISBN 978-607-16-8762-3 (mobi-FCE)
ISBN 978-607-30-9603-4 (rústica-UNAM)
ISBN 978-607-587-243-8 (ePub-UNAM)
ISBN 978-607-587-244-5 (mobi-UNAM)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

Proemio. Breve esbozo biográfico de Ludwig Wittgenstein
Introducción

I. *Mundo, lenguaje y espacio lógico*
1. ¿De qué trata el *Tractatus*?
2. Desacuerdos con Frege y Russellsobre la proposición y la lógica
3. ¿Qué es el mundo?
4. Objetos, espacio lógico y atomismo lógico
5. Proposiciones elementales
6. Simetrías entre mundo y lenguaje

II. *La concepción pictórica de la proposición*
1. Nos hacemos figuras de los hechos
2. El pensamiento, la proposición con sentido y el signo proposicional
3. La determinación del sentido: un hecho y una exigencia
4. Expresiones. Signos y símbolos
5. Figuras lógicas y semejanzas perceptibles

III. *La forma general de la proposición*
1. Frege y Russell sobre la proposición
2. Las objeciones de Wittgenstein a Frege y a Russell
3. La forma general de la proposición
4. Proposiciones elementales y operaciones veritativas
5. La forma general de toda función de verdad

6. La naturaleza extensional del lenguaje y los contextos psicológicos

IV. *¿Qué es la lógica?*

1. La concepción de la lógica en Frege y en Russell
2. La lógica según Wittgenstein
3. La distinción entre decir y mostrar. ¿Qué muestran las tautologías?
4. Las proposiciones de la matemática
5. Representación perspicua de proposiciones
6. Justificación de inferencias y dispensabilidad de las reglas de inferencia
7. Las proposiciones de las ciencias naturales

V. *La ética, lo místico y la filosofía*

1. La imposibilidad de las proposiciones éticas
2. Lo místico
3. La paradoja del Tractatus
4. El discurso filosófico
5. La tarea de la filosofía
6. Ver el mundo correctamente

Bibliografía

A Renata, Miguel y Julia

Proemio
Breve esbozo biográfico de Ludwig Wittgenstein

Hay algunos filósofos cuya vida resulta totalmente irrelevante conocer para entenderlos. Hay otros, en cambio, cuya vida y obra parecen estar estrechamente entrelazadas. Ludwig Wittgenstein pertenece a este segundo grupo.[1]

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nace en Viena el 26 de abril de 1889 en el seno de una familia culta y acaudalada. Su padre, Karl Wittgenstein, había logrado hacer por sí mismo una enorme fortuna en la industria del acero, llegando a ser, en el último tercio del siglo XIX, uno de los hombres más ricos del Imperio austrohúngaro. Su madre, Leopoldine Kalmus, venía de una importante familia de terratenientes y poseía un gran gusto por el arte y la cultura; su gran sensibilidad musical la llevó a acercar a sus hijos desde muy temprana edad a lo mejor de la música de la Austria de fin de siglo.[2] Tanto Karl Wittgenstein como Leopoldine Kalmus provenían de familias de judíos conversos; Karl Wittgenstein por ambos lados, Leopoldine Kalmus por el lado paterno. El bisabuelo paterno de Wittgenstein, al convertirse al cristianismo, había cambiado su apellido original, «Meyer», por el de su aristócrata empleador, «Wittgenstein».

Ludwig fue el menor de una familia de ocho hermanos; su educación tuvo lugar, primero, en casa con tutores privados; luego, al creer sus padres que era más capaz con las manos que con la

cabeza, fue enviado a una escuela técnica, la Realschule de Linz, de donde más tarde pasó a la Technische Hochschule de Berlín, donde estudió ingeniería mecánica. Su vida se vio, desde muy temprano en la juventud, tocada por la tragedia. Al terminar su formación de ingeniero en Berlín, en 1908, dos de sus hermanos mayores, Hans y Rudolf, ya habían muerto por su propia mano. La depresión y el pensamiento en el suicidio parecen haber asediado las mentes de todos los jóvenes Wittgenstein, sin que contemos con una explicación razonablemente aceptable de ese tema.[3]

En el otoño de 1908, Wittgenstein marcha a Manchester, Inglaterra, a proseguir sus estudios de ingeniería, habiendo elegido la aeronáutica como especialidad. Fue precisamente en Manchester donde aparece con enorme fuerza su interés por las matemáticas y por sus fundamentos. Lee entonces *The Principles of Mathematics* de Bertrand Russell y los *Grundgesetze der Arithmetik* del gran lógico y filósofo alemán Gottlob Frege. Estas lecturas no sólo fascinan al joven Wittgenstein, sino que lo llevan a obsesionarse con la idea de encontrar una salida a la paradoja que Russell había descubierto en el tratado de Frege sobre los fundamentos de la aritmética.[4] El enorme interés de Wittgenstein por los problemas filosóficos que plantea el proyecto de fundamentación de la matemática lo conduce en esa época incluso a la idea de escribir un libro sobre el tema; pero, dado su casi nulo entrenamiento formal en lógica y filosofía de las matemáticas, decide permanecer en Manchester estudiando aeronáutica hasta llegado el verano de 1911. En ese momento, el interés por los problemas lógicos a la base de las matemáticas se había convertido, para el joven Wittgenstein, en una idea fija. Parte entonces de vacaciones a Austria y, a su paso por Alemania, decide visitar a Gottlob Frege, quien era profesor en la Universidad de Jena en la provincia de Turingia. Luego de entrevistarse con Frege, a quien el joven Wittgenstein le presenta la idea del libro que quiere escribir, y siguiendo su recomendación, viaja a finales del verano de 1911 a la Universidad de Cambridge,

Inglaterra, con el fin de estudiar lógica y matemáticas bajo la tutoría de Bertrand Russell.

De 1911 a 1913, Ludwig Wittgenstein permanece en Cambridge. Establece, entonces, una estrechísima relación académica y personal con Russell, la cual, luego de alcanzar una extraordinaria intensidad, desemboca en varios enfrentamientos y más tarde se desvanece al través de los años hasta casi desaparecer. También establece una gran amistad con el profesor G.E. Moore, quien mostró mucho interés por su trabajo filosófico, y con un grupo de brillantes estudiantes de la Universidad de Cambridge que formaban parte de una sociedad secreta conocida como «Los Apóstoles», entre los que se hallaban Lytton Strachey, John Maynard Keynes, E.M. Forster y Roger Fry. Es precisamente durante su estancia en Cambridge, y en contraste con las tesis que por entonces sostenía Russell sobre la lógica y las matemáticas, cuando Wittgenstein comienza a dar forma a sus primeras ideas originales sobre la naturaleza de la lógica y del significado lingüístico.

En el verano de 1913, Wittgenstein deja Cambridge y se dirige a Noruega, donde se instala en una cabaña apartada, en el fondo de un fiordo, para poder dedicar su tiempo exclusivamente a pensar sobre los problemas lógicos que lo inquietaban e iniciar el desarrollo de una novedosa concepción de la lógica y el lenguaje. Su idea era escribir finalmente aquel libro que desde 1908 tenía en mente y que varios años más tarde se convertiría en su formidable *Tractatus logico-philosophicus*. Poco tiempo después de llegar a Noruega, es visitado por G.E. Moore, quien estaba convencido del genio filosófico de Wittgenstein y quería apoyarlo para que presentara una tesis en la Universidad de Cambridge que le permitiera graduarse. Como un verdadero pupilo, Moore toma pacientemente notas que Wittgenstein le dicta durante semanas, especialmente sobre la naturaleza de la lógica.[5] La Universidad de Cambridge, sin embargo, no le permitió presentar esas notas como tesis para concluir sus estudios universitarios.

En las Navidades de 1913 viaja a Viena a visitar a su padre enfermo, el cual muere al poco tiempo de haber llegado a casa el joven Ludwig, en enero de 1914. El estallido de la guerra europea en ese momento le impide regresar a Cambridge. Wittgenstein se enlista entonces voluntariamente en calidad de soldado raso en el ejército austriaco, no sólo convencido de que participar activamente en la Gran Guerra era un deber patriótico, sino pensando también que eso lo ayudaría a superar su infelicidad y a formar su carácter. Siempre lleva consigo en su mochila un diario en el que anota sus inquietudes personales y en el que continúa dando forma a sus ideas filosóficas.[6] También carga con el *Evangelio abreviado* de León Tolstói que adquiere en los primeros días de su servicio militar en la ciudad polaca de Tárnow.[7]

Luego de participar en diversas operaciones bélicas, y estando la guerra a punto de terminar, Wittgenstein y sus compañeros de batallón son tomados prisioneros en Italia y llevados a la prisión de Monte Cassino, donde pasan cerca de un año. Es durante ese periodo cuando Wittgenstein termina de escribir la primera versión de lo que será su *Tractatus logico-philosophicus*. Estando cautivo se entera del suicidio, ocurrido en 1917, de un tercer hermano, Kurt, al parecer por una cuestión de honor militar y para evitar caer prisionero en manos enemigas. Durante esa misma guerra, otro de sus hermanos, el notable pianista Paul Wittgenstein, pierde el brazo derecho en una acción militar en contra del ejército ruso, y luego de ser herido es llevado prisionero a Siberia. Pero, ni el horror de la guerra ni la derrota austriaca ni las grandes desgracias familiares ni la noticia de la muerte en la guerra de su amigo más íntimo y querido, David Pinsent, impiden que Ludwig Wittgenstein ponga el punto final a su obra en agosto de 1918 y, en 1919, envíe a Bertrand Russell la versión definitiva de su *Tractatus logico-philosophicus*.

En el otoño de 1919, Wittgenstein manda una carta a Russell en la que le pide que escriba una introducción a su «pequeño tratado». Ya Russell era para entonces un filósofo conocido en toda Europa, y

Wittgenstein pensó que esa introducción lo podría ayudar, tal vez, a encontrar algún editor. En Viena, más de tres editores habían rechazado ya su libro,[8] lo cual lo había hundido en la desesperanza. Gracias a la insistencia de su amigo Ludwig von Ficker, editor de la revista *Der Brenner*, y gracias también a la introducción que Bertrand Russell aceptó escribir para el libro, finalmente el *Tractatus* es publicado en alemán en 1921, en los *Annalen der Naturphilosophie*. Esa publicación, sin embargo, no tuvo ninguna repercusión inmediata. Más tarde, en 1922, luego de que el manuscrito fue rechazado por Cambridge University Press, Russell logra que se publique en Inglaterra en versión bilingüe alemán-inglés, con traducción al inglés de C.K. Ogden y Frank P. Ramsey, en la editorial Kegan Paul de Londres. Esa publicación fue precedida de la introducción escrita por Bertrand Russell, la cual Wittgenstein siempre consideró, no sin razón, que malinterpretaba totalmente sus ideas.

En el *Tractatus*, Wittgenstein pensó, según escribe en el «Prólogo» del libro, «[haber] resuelto, en lo esencial, los problemas de modo definitivo» y haber terminado, así, su carrera como filósofo. Tenía entonces treinta años. Toma en ese momento una decisión de vida eminentemente ética y, para él, sumamente liberadora: renunciar a la herencia que su padre le había dejado al morir, y convertirse en un simple maestro rural que viviría de su modesto salario. Se somete a la preparación necesaria para desempeñar esa tarea entre los años 1919 y 1920, y de 1920 a 1926, ¡seis largos años!, trabaja como maestro rural de escuela primaria en la Baja Austria, primero en Trattenbach, un pueblo minúsculo de campesinos, y luego en otros pueblos similares. En ese periodo escribe un diccionario cuya finalidad era suministrar a los niños de escuelas rurales un instrumento útil para mejorar su ortografía.[9]

En 1923 es visitado en el pequeño pueblo de Puchberg, donde trabajaba entonces, por un joven matemático y lógico de Cambridge, Frank P. Ramsey, quien había mantenido una relación epistolar con

él y colaborado en la traducción al inglés de su *Tractatus*, además de haber publicado una recensión del libro en la revista filosófica *Mind*.[10] A pesar de haberse alejado de la filosofía académica y a pesar del aislamiento al que voluntariamente se había sometido, durante las dos semanas en que Ramsey lo visita, Wittgenstein puede explicarle el *Tractatus* línea por línea con mucha viveza y precisión. Se repitieron varias visitas de Ramsey a Wittgenstein entre 1923 y 1925. Curiosamente, en ese exilio autoimpuesto, Wittgenstein nunca perdió el contacto epistolar con la gente cuyas ideas le interesaban: Frege, Russell y Keynes, entre otros. En 1926, decepcionado de su trabajo magisterial y luego de haber sido acusado de tratar con excesiva severidad a sus alumnos, decidió abandonar el magisterio y pensó entonces en convertirse en monje.

Pide admisión en el monasterio benedictino de Hütteldorf; no lo aceptan como novicio, por considerar que sus motivos para ingresar en el convento no eran los adecuados, pero lo contratan como jardinero, oficio que ya había desempeñado durante un breve tiempo antes de iniciar su trabajo como maestro de escuela. Pasa en el monasterio cerca de un año. En 1927 regresa a vivir en Viena y participa, al lado de su gran amigo Paul Engelmann, en el diseño arquitectónico y la edificación de la casa que su hermana, Margarete Stonborough, se hace construir en la Kundmanngasse. En ese mismo año es contactado por Moritz Schlick y otros miembros del famoso Círculo de Viena que no sólo conocían ya su *Tractatus*, sino que lo habían adoptado prácticamente como su Biblia, y le piden que asista a varias sesiones en las que se discuten sus ideas. Wittgenstein pudo advertir, nuevamente, que no lo habían entendido (como tampoco lo habían entendido ni Russell ni Frege).

Frank Ramsey lo visita nuevamente en Viena en 1929 y lo convence de regresar a Cambridge. Vuelve en calidad de estudiante-investigador y pocos meses después decide presentar el *Tractatus* como tesis doctoral a fin de poder enseñar filosofía en la Universidad de Cambridge, única universidad donde practicó la docencia. Jamás

le gustó participar en la vida académica formal; buscó siempre discutir intensamente sus ideas con alumnos y colegas de una manera muy distinta de la tradicional. Rehuyó siempre las grandes conferencias, los congresos y los honores. Inventó un nuevo estilo de enseñar filosofía que recuerda algunos rasgos del método socrático. Permaneció como docente de filosofía en Cambridge de 1930 a 1947. Durante esos años, Wittgenstein sólo publicó un artículo.[11] Pero escribió muchísimas páginas que nunca publicó en vida, entre ellas las que se conocen ahora en español con los nombres de *Gramática filosófica*, *Cuadernos azul y marrón*, *Observaciones filosóficas*, *Zettel*, *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, *Observaciones sobre los colores*, y diversas versiones de lo que más tarde conformaría la Parte I de su máxima obra de madurez: las *Investigaciones filosóficas*. Supo rodearse de excelentes alumnos con quienes discutió con intensidad y viveza temas de filosofía del lenguaje y de la lógica, de filosofía de las matemáticas, filosofía de la mente y epistemología. Su actividad filosófica nunca se detuvo, ni siquiera durante la Segunda Guerra Mundial, y a pesar de estar prestando servicios como voluntario en el Guy's Hospital de Londres, siguió enseñando filosofía en la Universidad de Cambridge. Al terminar la guerra, en 1947 decidió renunciar definitivamente a la docencia y alejarse a escribir a un sitio cercano a Galway, en la costa oeste de Irlanda, donde se instaló, como le gustaba, en una cabaña aislada en un lugar en el que había muy escasos pobladores. Desafortunadamente, su frágil salud lo obligó pronto a mudarse a Dublín. En 1949 hace un último viaje a Viena. Al poco tiempo, le diagnostican un cáncer avanzado de próstata, por lo cual deja su refugio en Irlanda y regresa a Cambridge, donde pasa los últimos meses de su vida en casa de su médico, el doctor Edward Bevan, rodeado de cuidados y visitado por sus más cercanos amigos. Ludwig Wittgenstein muere en Cambridge el 29 de abril de 1951, a la edad de 62 años.

Introducción

Siempre me resultó difícil y oscuro el texto de Wittgenstein al que me referiré en estas páginas, desde la primera vez que intenté estudiarlo y lo abandoné por considerarlo incomprensible, hasta mis últimas relecturas en tiempos recientes en los que me he empeñado en entenderlo y sigo topándome cada vez con nuevos retos. La dificultad del *Tractatus*, sin embargo, no ha obstado para que el libro haya ejercido siempre en mí una enorme fascinación. No pretendo dar en estas páginas una interpretación personal o novedosa del insigne texto wittgensteiniano, mi intención es sólo compartir con los posibles lectores de este librito mi entendimiento de algunos de los temas centrales de la obra y mostrar algo de su enorme trascendencia. Éste no es un texto dirigido a los especialistas, sino a estudiantes de filosofía interesados en acercarse a la obra de juventud de Wittgenstein y a personas que trabajan en otras áreas del conocimiento pero que tienen curiosidad sobre los intrincados temas que contiene el *Tractatus* y sobre el porqué de la importancia de este libro en la filosofía del último siglo.

El *Tractatus logico-philosophicus* es una obra extraordinaria en el sentido literal de esta palabra: por la originalidad de las ideas que presenta, por la exactitud y la concisión de los pensamientos en ella expresados, por su austeridad, por la elegancia de la exposición, por la amplitud de los temas que abarca, y por las enormes repercusiones que ese breve libro ha tenido y sigue teniendo en todos los terrenos de la filosofía. Pero, más importante que todo lo

anterior, el *Tractatus* es un libro inmensamente honesto en el que su autor no pretendió escribir más que lo que él personalmente había pensado sobre los difíciles temas que aborda, sin añadir ningún tipo de adornos ni rellenos. En este sentido, el libro es un modelo de integridad intelectual.

Ludwig Wittgenstein terminó de escribir su libro a la edad de treinta años, en 1919; los temas que en él toca lo preocuparon y lo ocuparon desde muy temprano en su juventud, por lo menos desde 1911, cuando abandonó sus estudios de ingeniería aeronáutica en la Universidad de Manchester para dedicarse de lleno a la filosofía bajo la tutoría de Bertrand Russell en la Universidad de Cambridge. Como bien señala él mismo en el «Prólogo», el *Tractatus* no es un libro de texto, y como también él claramente escribe, es muy probable que sólo lo entiendan quienes de una u otra manera hayan reflexionado sobre los mismos problemas tratados en él. Pero ¿cuáles son esos problemas?

El problema central al que Wittgenstein se enfrenta es el de trazar límites a lo que realmente se puede pensar.[1] Esto es, no cualquier tipo de discurso califica como expresión genuina de pensamientos, hay que delimitar lo que verdaderamente es el pensamiento. Sin embargo, sostiene el autor del *Tractatus*, es evidente que no es posible realizar esa tarea directamente y llegar a conclusiones del tipo «esto sí se puede pensar y esto otro no», pues para ello tendríamos que poder pensar lo que se halla dentro y fuera de los límites de lo pensable; es decir, tendríamos que poder pensar lo impensable. Elige entonces esta otra vía: puesto que los pensamientos se expresan en el lenguaje mediante proposiciones, la única manera como se puede trazar el límite a lo pensable es trazando los límites a la expresión de pensamientos en el lenguaje; esto es, trazando los límites a lo que se puede decir mediante proposiciones con sentido, de manera que lo que caiga fuera de esos límites sea simplemente un sinsentido literalmente impensable. Para ello resulta indispensable contar no sólo con una concepción

adecuada de la proposición, sino también con un correcto entendimiento de lo que es la lógica, pues, como Wittgenstein señala en el «Prólogo» de su libro, el planteamiento de los problemas filosóficos «descansa en una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje».[2] En efecto, muchos filósofos han pretendido decir verdades profundas acerca de la realidad, del conocimiento, del mundo, de la mente, de la ética, de la religión, de la lógica; sin embargo, al carecer de una concepción adecuada de lo que es la proposición con sentido y la lógica, han caído en un parloteo disparatado y han dado lugar a mucha confusión. El programa de investigación que pretende llevar a cabo Wittgenstein en el *Tractatus* intenta, como una de sus metas primordiales, poner de manifiesto que el discurso filosófico tradicional ha transgredido por lo general los límites de lo que se puede decir con sentido y ha caído en el terreno del sinsentido, del absurdo.

La mayor parte del libro está dedicada a esclarecer dos cuestiones fundamentales: ¿qué es la proposición? y ¿qué es la lógica? La parte final del libro está dedicada a explorar las consecuencias que se siguen de la concepción que expone del lenguaje y de la lógica para el caso de las proposiciones éticas y filosóficas en general, las cuales, de acuerdo con la investigación que lleva a cabo, transgreden los límites de lo decible (y, por lo tanto, de lo pensable) al intentar expresar algo inexpresable en palabras. Explorar la naturaleza de la proposición con sentido y de la lógica conduce a Wittgenstein, como veremos, a la conclusión de que tanto el discurso valorativo como el discurso metafísico son imposibles.

El libro de Wittgenstein tiene, también, un propósito terapéutico: pretende suprimir la inquietud que producen en nosotros las preguntas que tradicionalmente se han planteado los filósofos, así como eliminar nuestra tendencia a hacer preguntas que literalmente no tienen respuesta debido a que las preguntas mismas no tienen sentido. De igual manera, pretende eliminar nuestra tentación de dar «explicaciones» y proponer teorías en filosofía. En pocas palabras, el

Tractatus conmina a los filósofos a abandonar todo proyecto consistente en formular teorías y ofrecer explicaciones filosóficas —metafísicas, lógicas, epistemológicas, éticas y estéticas— y a aceptar que la filosofía tiene una tarea mucho más modesta, pero mucho más honrada, de carácter meramente elucidativo o aclaratorio. La filosofía debe limitarse a decir con claridad lo que se puede decir y a callar sobre lo que no se puede hablar.

Esta obra de juventud nos muestra a Wittgenstein, antes que nada, como un lógico de primer orden, a la altura de sus más notables contemporáneos, Gottlob Frege y Bertrand Russell, aunque, como veremos en los capítulos subsiguientes, muy alejado de sus respectivas maneras de entender la proposición y la lógica. Lo revela, también, como un poderoso filósofo capaz no sólo de ofrecer una concepción profunda y original de la lógica y de la proposición, sino de explorar las repercusiones que ésta tiene en distintos campos del conocimiento y de asumir, hasta sus últimas consecuencias, los resultados demoledores que tienen sus reflexiones para la filosofía tal como ha sido entendida tradicionalmente.

Hay dos conceptos en el *Tractatus* que atraviesan prácticamente toda la obra: el de estructura y el de forma, y una distinción que aparece también a lo largo de todo el libro entre lo que una proposición dice y lo que muestra. La idea de estructura, como veremos, es fundamental en la concepción del lenguaje y del mundo que nos ofrece Wittgenstein. Las proposiciones con sentido «son articuladas», están estructuradas y representan o describen hechos, los cuales también están estructurados. La función esencial de la proposición con sentido es decir, mediante el uso de palabras estructuradas de una manera determinada (o mediante algún otro tipo de estructura simbólica), cómo se encuentran combinados (estructurados) los objetos que forman parte del hecho que constituye su sentido. Lo que hace posible el significado lingüístico es precisamente la posibilidad de que las proposiciones en el

lenguaje y los hechos en el mundo compartan una misma estructura. Sin esa posibilidad, el lenguaje no sería posible. Más aún, los hechos en el mundo y las proposiciones que los representan no sólo tienen que compartir la misma estructura, sino que tienen que compartir, además, todas sus posibilidades combinatorias.[3] A la posibilidad de una entidad de entrar en ciertas combinaciones y no en otras es a lo que Wittgenstein llama la «forma» de dicha entidad. La proposición y el hecho que constituye su sentido deben compartir exactamente la misma estructura y la misma forma.

La concepción tractariana de la proposición conduce hacia el final del libro a una aparente paradoja difícil de resolver o de disolver, pues si el sentido de una proposición es el hecho que describe, sólo las proposiciones que describen hechos tienen sentido, y las proposiciones valorativas y filosóficas, al no describir hechos ni ser reducibles a proposiciones que describen hechos, como señalamos antes, carecen de sentido, son literalmente *unsinnig*; son disparates, absurdos, galimatías. En *TLP*, 4.003, escribe Wittgenstein: «La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas, sino sinsentido. Es por ello por lo que no podemos responder a preguntas de este tipo, sino sólo constatar que se trata de sinsentidos». No obstante, como veremos, lo que el propio Wittgenstein nos ofrece a lo largo de toda esta formidable obra contiene una buena cantidad de proposiciones filosóficas. ¿Cómo entender esto?[4]

Si la filosofía sólo ha producido sinsentidos al intentar decir cosas importantes que van más allá de lo meramente fáctico, de los límites de lo que se puede expresar en palabras, tenemos que preguntarnos: ¿tiene la filosofía alguna otra tarea legítima? La respuesta de Wittgenstein, como mencioné antes, es que debe limitarse a clarificar los pensamientos que se nos presentan de manera vaga o confusa y a señalar los casos en los que se usan palabras que en el contexto carecen de significado. Cabe indicar, sin embargo, que hacia el final de su libro Wittgenstein parece admitir

que las proposiciones filosóficas, aun siendo sinsentidos, pueden de alguna manera servirnos también como peldaños que nos permitan alcanzar una visión correcta del mundo. En efecto, si las proposiciones filosóficas, como las del propio *Tractatus*, nos llevan a reconocer la imposibilidad del discurso filosófico tradicional y a aceptar que no sólo hay lo fáctico, sino que hay también lo inexpresable en palabras, lo místico, con ello nos habrán prestado un enorme servicio.

Mi presentación y discusión de los temas centrales del *Tractatus* está organizada en cinco capítulos.

En el capítulo I, luego de una breve introducción a los temas que discute el *Tractatus*, me refiero a los desacuerdos generales de Wittgenstein con las concepciones que Frege y Russell habían propuesto y defendido en sus magnas obras sobre la proposición y la lógica. Estos desacuerdos obligaron a Wittgenstein a iniciar su investigación desde los cimientos. El *Tractatus* inicia, pues, desde cero formulando una novedosa concepción del mundo y del lenguaje. El mundo, nos dice, está constituido por la totalidad de los hechos, los cuales pueden descomponerse en otros hechos hasta llegar a unos hechos últimos, los estados de cosas, que son combinaciones de objetos simples. La totalidad de estados de cosas posibles constituyen el espacio lógico; nada que esté fuera del espacio lógico puede ser dicho ni pensado. El lenguaje, por su parte, está constituido por la totalidad de proposiciones con sentido, las cuales o bien son proposiciones elementales que describen un estado de cosas posible o bien son analizables hasta llegar a ciertas combinaciones de proposiciones elementales. El lenguaje y el mundo comparten una misma estructura y una misma forma, la forma lógica; no hay ni puede concebirse un lenguaje sin mundo ni un mundo sin lenguaje. La lógica empapa el lenguaje y no es una teoría sino una imagen especular del mundo.[5] Wittgenstein, como veremos, concibe los estados de cosas como metafísicamente independientes unos de otros y las proposiciones que los describen

como lógicamente independientes entre sí, de manera que ningún estado de cosas requiere de la existencia de otro estado de cosas y ninguna proposición elemental implica lógicamente la verdad de otra proposición elemental. Ésta es la doctrina central del atomismo lógico que sostiene Wittgenstein y uno de cuyos corolarios es la idea de que no hay hechos necesarios. Todo hecho es contingente y toda proposición con sentido puede ser tanto verdadera como falsa; esto es, no hay proposiciones con sentido necesariamente verdaderas.

En el capítulo II examino la llamada teoría pictórica o figurativa de la proposición que sostiene Wittgenstein en el *Tractatus*, según la cual la proposición con sentido es una figura [*ein Bild*][6] de un hecho posible. Distingo las nociones de pensamiento, proposición y signo proposicional. Examino la noción de proposición elemental y toco el tema del análisis de los complejos mediante proposiciones elementales. Asimismo, exploro los argumentos de Wittgenstein para sostener que todo sentido no sólo es determinado, sino que tiene que serlo; esto es, que es imposible un sentido indeterminado. Luego, me refiero al tema de las expresiones y de la composicionalidad del sentido. En la parte final de este capítulo, toco la cuestión de la relación entre figuras lógicas y semejanzas perceptibles.

El capítulo III versa sobre la forma general de la proposición. Expongo primero brevemente las maneras como Frege y Russell concibieron la proposición, y paso después a considerar más detalladamente las objeciones de Wittgenstein a ambas propuestas. Luego, abordo el tema de «la forma general de la proposición», que no es otro que el de la esencia de la proposición, y lo que Wittgenstein llamó su «*Grundgedanke*», esto es, su idea fundamental de que no hay hechos lógicos, que las constantes lógicas no designan nada y que no son los símbolos primitivos de la lógica. El único símbolo primitivo de la lógica es la proposición; las constantes lógicas en realidad no denotan nada. Su tesis de la independencia lógica de las proposiciones elementales, y su teoría

del análisis lógico de las proposiciones no elementales lo conducen de manera natural a sostener que toda proposición es una función de verdad de proposiciones elementales. La proposición es sólo una cierta distribución de posibilidades de verdad de las proposiciones elementales que son sus argumentos. Toda proposición, por más compleja que sea, no es más que una cierta combinación de proposiciones elementales, y no hay nada adicional que, por así decirlo, aporten o designen las llamadas «constantes lógicas». Visto desde otra perspectiva, toda proposición no es más que el resultado de operaciones veritativas sobre proposiciones elementales y la única manera en que una proposición puede ocurrir dentro de otra proposición es como la base de una operación veritativa. Lo anterior equivale a sostener una concepción extensional del lenguaje:[7] hay proposiciones elementales y funciones de verdad de proposiciones elementales y nada más. La única manera en que una proposición «*p*» puede ocurrir en otra «*q*» es como argumento de la función de verdad que es la proposición «*q*». En la parte final de este capítulo III me refiero a cómo entiende Wittgenstein la ocurrencia de proposiciones en «contextos psicológicos», es decir, en atribuciones de actitudes proposicionales, tradicionalmente considerados contextos no extensionales.

El capítulo IV trata sobre qué es la lógica. Primero, me refiero sucintamente a la concepción de la lógica en la obra de Frege y Russell y luego abordo la concepción wittgensteiniana. La lógica, para Wittgenstein, no es ni una teoría (como lo pensaron Frege y Russell), menos aún una teoría axiomática, ni una ciencia de máxima generalidad (como lo pensó Russell). La lógica es algo totalmente diferente: por una parte, la lógica es «el medio» en el que se dan las proposiciones; por otra parte, es la totalidad de las proposiciones tautológicas. Me refiero en este capítulo a la importante distinción wittgensteiniana entre lo que una proposición dice y lo que muestra. Las proposiciones de las ciencias naturales muestran su sentido, muestran cómo están las cosas, y dicen que las cosas están así. En

contraste, las proposiciones de la lógica no dicen nada, pues no muestran situaciones en las que serían verdaderas y situaciones en las que serían falsas, ya que son verdaderas en todos los casos. «Una tautología —dice Wittgenstein— no tiene condiciones de verdad, pues es verdadera incondicionalmente» (*TLP*, 4.461). Igualmente, las contradicciones lógicas no dicen nada, pues son falsas en todos los casos. Las proposiciones lógicas carecen de sentido, son *sinnlos*, no dicen nada; sin embargo, muestran algo importante: el andamiaje del mundo y del lenguaje (*TLP*, 6.12). Las proposiciones lógicas, como toda proposición no elemental, son funciones de verdad de otras proposiciones. Una manera perspicua de expresar cualquier proposición es mediante una tabla de verdad, donde se ve con claridad qué combinaciones de valores de verdad de sus proposiciones base la hacen verdadera. Las tablas de verdad son signos proposicionales perspicuos en los que no sólo podemos ver literalmente si una proposición es tautológica, sino, además, cuando una proposición es consecuencia lógica de otra. De esta manera, Wittgenstein muestra la dispensabilidad de las reglas de inferencia. En la parte final de este capítulo toco brevemente el tema de la causalidad y de las proposiciones de las ciencias naturales. Menciono también muy concisamente el tema del lenguaje ordinario: según Wittgenstein, todas las proposiciones «están, tal como están, ordenadas de manera lógicamente perfecta» (*TLP*, 5.5563).

El capítulo V está dedicado al tema de lo que Wittgenstein llama «lo místico» y que abarca todo lo que no es pensable, lo que no es decible, lo inexpresable en el lenguaje. Lo místico engloba no sólo la forma lógica, sino también la ética, la estética y la filosofía tal como ha sido concebida tradicionalmente. Las proposiciones con sentido sólo pueden expresar cuestiones de hecho, no pueden expresar nada que sea más elevado, nada que tenga valor. Los hechos del mundo son como son y suceden como suceden, en ellos no hay valor, afirma Wittgenstein. Por lo tanto, no puede haber proposiciones éticas (*TLP*, 6.42). Si hay valor, éste debe radicar fuera

del mundo, fuera de la esfera de lo que acontece y de lo que es el caso (*TLP*, 6.41). El *Tractatus* termina enunciando una paradoja que ha dado lugar a una extensa bibliografía en las pasadas décadas: las proposiciones filosóficas, de las cuales está lleno el libro, no tienen sentido, son *unsinnig*, absurdos, meros disparates; sin embargo, sostiene Wittgenstein, pueden conducirnos a ver el mundo correctamente. ¿Cómo unos sinsentidos pueden conducirnos a ver el mundo correctamente? En este capítulo me propongo entender por qué califica Wittgenstein de sinsentido el discurso filosófico tradicional y cómo concibe la genuina tarea de la filosofía. Por último abordo la cuestión de en qué consiste ver el mundo correctamente, tema que a mi entender está íntimamente ligado con lo que su propio autor consideró «el propósito ético del libro». Al margen de la finalidad que se propuso su autor, se puede decir sin temor a equivocarse que el *Tractatus* es también una obra ética por la enorme honestidad intelectual que destila.

No es fácil la tarea de hacer accesible al lector informado, no especialista en la obra de Wittgenstein, todas estas abstrusas cuestiones que constituyen el corazón del *Tractatus*. Pero eso es lo que me he propuesto llevar a cabo en el presente libro. Espero que contribuya al disfrute de algunos y al mejor entendimiento de todos de esta difícil y formidable obra de un autor excepcional.

Quiero expresar aquí mi agradecimiento a mis maestros, Alejandro Rossi y Luis Villoro, quienes me pusieron en el camino de conocer y estudiar la filosofía de Ludwig Wittgenstein, así como al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por su valioso apoyo a lo largo de los años en los que he venido trabajando en la redacción de este libro. También deseo agradecer al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías su generoso apoyo, a través del Sistema Nacional de Investigadores, para llevar a buen puerto la elaboración del libro que aquí presento. A mis amigos y colegas, con quienes he tenido el gusto de compartir algunas de las ideas aquí

vertidas, muchas gracias también por sus comentarios y sus críticas. Mi gratitud especial a mis amigos y colegas Ulises Moulines, Gustavo Ortiz Millán y Santiago Echeverri, quienes generosamente leyeron el original del libro antes de su publicación y me hicieron valiosos comentarios, críticas y sugerencias. Mi reconocimiento a Baruch Peralta, por su ayuda en la preparación electrónica del original y su lectura, que me permitió corregir errores de dedo y mejorar en algunos pasajes la redacción. Por último, pero no por ello menos importante, agradezco a Laura Manríquez su experta ayuda en la revisión y preparación del texto final que aquí presento.

Tlalpan, Ciudad de México, marzo de 2023

I. Mundo, lenguaje y espacio lógico

1. ¿De qué trata el *Tractatus*?

En el breve «Prólogo» que precede esta formidable obra, Wittgenstein afirma que su libro versa sobre problemas filosóficos y que, según cree él, su investigación muestra que «el planteamiento de esos problemas se basa en una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje»,[1] lo cual, como veremos, indica que los problemas filosóficos surgen debido a que no se ha entendido correctamente qué es la lógica, cómo está constituida la proposición con sentido y cómo se relaciona la lógica con el lenguaje. Lo que el autor se propone llevar a cabo en su libro es precisamente examinar esta cuestión fundamental —la lógica del lenguaje— y, con ello, «resolver los problemas [filosóficos] en lo esencial de modo definitivo».[2] No se piense que Wittgenstein pretenda abordar los problemas filosóficos tradicionales e intentar resolverlos uno por uno; podríamos decir que lo que se propone, más que «resolverlos de modo definitivo», es disolverlos definitivamente al mostrar que esos problemas se basan en equivocaciones y falsos supuestos concernientes a la naturaleza de la proposición y de la lógica. Una vez eliminadas esas equivocaciones y falsos supuestos, los problemas filosóficos se esfumarán.

Muchas interpretaciones se han dado en el pasado del primer libro que escribió Wittgenstein, y único que publicó en vida, el *Tractatus logico-philosophicus*. Pero si nos atenemos a lo que Wittgenstein mismo escribe en su propio libro, a los temas que toca

y sobre los que vuelve una y otra vez, podemos decir que el *Tractatus* es, antes que nada, una presentación sumamente austera y sistemática de cómo están constituidos el lenguaje y el mundo, y qué relaciones tienen que darse entre ellos, para que haya proposiciones con sentido, es decir, para que haya significado lingüístico. Paralelamente, desarrolla una concepción enteramente novedosa de la lógica, muy diferente de la que tradicionalmente se había asumido y que los lógicos más renombrados de su tiempo daban por sentada. La investigación que Wittgenstein lleva a cabo en el *Tractatus* le permite desentrañar la naturaleza de la proposición y de la lógica y mostrar que la proposición tiene una naturaleza muy diferente de la que Gottlob Frege y Bertrand Russell propusieron cada uno a su manera, y que la lógica no es una «teoría» ni una «doctrina» independiente del lenguaje que hablamos, sino que está *en* el lenguaje, que lenguaje y lógica se hallan indisolublemente entrelazados; esto es, que no hay lenguaje sin lógica ni lógica sin lenguaje.

Contar con una concepción correcta del significado lingüístico le permitirá al autor del *Tractatus* alcanzar su meta fundamental, según dice en el «Prólogo», que es establecer un límite al pensar,[3] lo cual sólo es posible si logramos trazar un límite desde dentro del lenguaje mismo «a la expresión de pensamientos», pues trazar un límite directamente al pensar, escribe Wittgenstein, sería imposible, ya que para hacerlo tendríamos que poder pensar ambos lados del límite, esto es, tendríamos que poder pensar lo que no se puede pensar. Este problema no se presenta cuando tratamos de poner límites al lenguaje en el que se expresan pensamientos, esto es, al lenguaje con sentido, pues dentro del habla podemos distinguir claramente, sin necesidad de «salirnos del lenguaje», expresiones que son significativas de otras que son disparates, expresiones carentes de significado, sinsentidos. Si se logra establecer un límite al lenguaje que realmente expresa pensamientos, al conjunto de proposiciones con sentido que constituyen el lenguaje, con ello se habrá

establecido también un límite a lo que es posible pensar. Así pues, trazar límites al lenguaje con sentido es la meta y es la única manera posible de poner límites a lo pensable.

Resulta fundamental, para Wittgenstein, determinar los límites del lenguaje con sentido porque sólo así puede mostrar realmente que muchos intentos de formular tesis y teorías filosóficas sobre lo que hay, sobre el lenguaje, la lógica, la realidad, la vida humana y los valores, en realidad caen fuera del ámbito del sentido. Los filósofos, los hombres religiosos, y en ocasiones algunos pensadores científicos, han traspasado los límites del sentido; han creído poder decir cosas que en realidad no se pueden decir, y no se pueden decir porque las palabras que usan no expresan nada, pues al ser sacadas de su contexto normal de uso, en el que tienen un significado claro, y puestas a funcionar en terrenos en los que no se les ha asignado un significado, caen fuera de los límites del lenguaje con sentido, de lo pensable. Kant en su *Crítica de la razón pura* trató de establecer los límites de lo que es posible conocer; Wittgenstein intenta ir aún más allá en el *Tractatus*: se propone establecer los límites de lo que es posible pensar,[4] pues sólo el pensamiento expresado en oraciones con sentido es genuino pensamiento.

Para cumplir su propósito, Wittgenstein tiene que presentar con máxima claridad la naturaleza de la proposición y de la lógica, la relación entre lenguaje y realidad, y mostrar a través de su concepción de la proposición la relación interna que hay entre lenguaje y lógica. A estos temas está dedicada la mayor parte del *Tractatus*. En la parte final del libro, como mencioné antes, toca el espinoso tema de las proposiciones valorativas, esto es, las expresiones que encontramos en la ética, la estética y la religión, las cuales pretenden hacer algo diferente de describir hechos contingentes. También aborda el tema de las proposiciones filosóficas que pretenden hablar del mundo y del sentido de la vida desde una perspectiva externa, es decir, asumiendo que es posible discurrir sobre estos temas, por así decirlo, desde fuera del mundo,

de la vida y del lenguaje o, como escribe atinadamente Jacques Bouveresse, «con un pie adentro y otro afuera del lenguaje».[5]

Pocas obras en la historia de la filosofía han sido tan ambiciosas y tan austeras como el *Tractatus*. El libro se compone de siete proposiciones principales:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
2. Lo que es el caso, un hecho, es la existencia de estados de cosas.
3. El pensamiento es la figura lógica de los hechos.
4. El pensamiento es la proposición con sentido.
5. La proposición es una función de verdad de proposiciones elementales. (La proposición elemental es una función de verdad de sí misma.)
6. La forma general de una función de verdad es $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$.
7. Ésta es la forma general de la proposición.
8. De lo que no se puede hablar, sobre eso hay que callar.

Las seis primeras proposiciones son seguidas de diversos comentarios y desarrollos.[6] La totalidad del texto ocupa no más de noventa páginas, y pretende establecer en ese breve espacio, como señalé antes, los límites de lo que se puede decir con sentido, y fuera de los cuales las palabras son meros ruidos, no expresan nada. Con la investigación que Wittgenstein lleva a cabo y que expone a lo largo del *Tractatus* cree haber encontrado «en lo esencial la solución definitiva de los problemas».[7] Como indiqué antes, esta obra pretende poner al descubierto la incomprensión sobre la naturaleza de la proposición y de la lógica de la cual provienen los problemas filosóficos en general y que se encuentra plasmada en buena parte de las obras de los dos más notables lógicos y filósofos de su época: Gottlob Frege y Bertrand Russell.

Los problemas específicos a los que se refiere Wittgenstein son, en primer lugar, los que habían ocupado a Frege y a Russell en

relación con la naturaleza de la proposición y de la lógica, y en segundo lugar, el problema de la relación entre la lógica y las matemáticas. Tanto Frege como Russell habían adoptado una postura logicista; esto es, habían abrazado la idea de que la matemática es reducible a la lógica. Pero el proyecto de Wittgenstein va más allá de los temas que abordaron Frege y Russell, pues él afirma que los problemas filosóficos *en general* surgen precisamente de un mal entendimiento de la lógica de nuestro lenguaje y se desvanecen o quedan disueltos si la filosofía se atiene a su tarea fundamental, que no es la de elaborar teorías ni dar explicaciones filosóficas, sino simplemente clarificar los pensamientos (*TLP*, 4.112) a través de una «crítica del lenguaje» (*TLP*, 4.0031).[8]

Wittgenstein resume así, en el «Prólogo», la tesis central de su libro: «lo que de alguna manera puede decirse, puede decirse claramente, y de lo que no se puede hablar, sobre eso se tiene que callar».[9] En un párrafo al final del libro, afirma que el único método legítimo en filosofía debería ser no decir más que lo que efectivamente se puede decir (esto es, proposiciones con sentido, proposiciones del lenguaje cotidiano y proposiciones de la ciencia), no tratar de ir más allá de los límites de lo decible; y si alguien rebasa esos límites, señalarle que algunos de los términos que usa carecen de significado (*TLP*, 6.53). Pero, para poder seguir ese método filosófico, hay una ardua tarea previa que realizar y que Wittgenstein se propone llevar a cabo en su libro: la tarea de trazar claramente «desde adentro» del lenguaje mismo los límites de lo decible, de lo pensable. Sólo si llevamos a cabo esta «crítica del lenguaje» tendremos claridad sobre lo que se puede decir y pensar, y podremos decirlo «en tres palabras», como escribe en el epígrafe del libro.[10] Esos límites que definen con nitidez lo que se puede decir y pensar muestran de manera indirecta que cualquier intento de traspasarlos conduce ineludiblemente a sinsentidos.

El *Tractatus* no es un libro de texto, está escrito en un lenguaje aforístico, casi críptico, que le confiere un atractivo particular y que,

como el propio Wittgenstein dice al inicio del «Prólogo», «tal vez sólo [lo] entiendan quienes hayan pensado antes los pensamientos que en él se expresan u otros similares».[11] Este libro, al que Wittgenstein aplicó inmisericordemente la navaja de Occam, es un ejemplo de elegancia y simplicidad, y está dirigido, en efecto, a quienes se han preguntado por la naturaleza de la proposición y de la lógica, del significado lingüístico en general, por la diferencia entre ciencia y filosofía, y por la relación entre la lógica y las matemáticas.

El *Tractatus*, como veremos, toca también el asunto del lenguaje religioso y valorativo, pero no para «salvarlo» de la acusación de carecer de sentido, sino para mostrar que sobre cuestiones de valor absoluto y sobre lo más elevado, no puede decirse nada (*TLP*, 6.42); y que si tratamos de decirlo o bien decimos algo diferente de lo que queríamos decir o bien emitimos combinaciones de palabras sin sentido.[12] Y si bien esos discursos carecen de sentido, no por ello los temas que pretenden expresar carecen de importancia. En una famosa carta que envió en noviembre de 1919 al poeta y editor Ludwig von Ficker, junto con su manuscrito del *Tractatus*, solicitándole su publicación, señala:

> Quería escribir que mi obra consta de dos partes: la que está frente a ti y todo lo que *no* escribí. Y que sólo esa segunda parte es la importante. Porque mi libro delimita lo ético, por así decirlo, desde adentro, y estoy convencido de que *estrictamente hablando* ésa es la ÚNICA manera como puede delimitarse. […] Todo aquello acerca de lo que *muchos parlotean* hoy en día lo he definido en mi libro guardando silencio.[13]

No cabe duda de la enorme importancia que la ética y lo místico tuvieron siempre para Wittgenstein, pero tampoco cabe duda de que, para él, el discurso ético es imposible (*TLP*, 6.42). Hay valores absolutos, como veremos en el capítulo V, que podemos apreciar en las acciones, en la naturaleza o en las creaciones humanas, pero nada con sentido puede decirse de ellos. Una acción puede impactarnos como moralmente admirable, una sinfonía puede ser

sentida como sublime, la inmensidad de una noche estrellada puede asombrarnos, pero sería imposible decir mediante proposiciones con sentido en qué consiste el carácter admirable de la acción, lo sublime de la sinfonía o lo asombroso de una noche estrellada. Éste es un corolario de la teoría del sentido que con tanta fuerza y rigor nos propone Wittgenstein en su *Tractatus* y al que concede la máxima importancia. Por otro lado, la pasión con la que Wittgenstein escribe sobre temas lógicos y semánticos no nos deja duda de que lo que le quitaba el sueño y a lo que le había dado tantas vueltas en la cabeza, a partir de 1911, eran problemas que tienen que ver más con la naturaleza de la proposición, la lógica y la matemática, y con las condiciones que tienen que darse para que haya proposiciones con sentido, que con cuestiones propiamente religiosas o éticas (de las que a final de cuentas no se puede hablar). Probablemente cuando empezó a reflexionar sobre los temas lógicos, él mismo no se percató de que su investigación lo conduciría a su tesis de la inefabilidad de la ética y de la imposibilidad de las teorías y explicaciones filosóficas; sin embargo, cuando llegó a esas conclusiones las asumió sin titubeos. Pero vayamos al *Tractatus* y revisemos la estrategia de Wittgenstein para enfrentar los temas relativos a la naturaleza de la proposición, de la lógica y de la matemática, cuestiones que, en su opinión, ni Frege ni Russell habían logrado resolver satisfactoriamente y que fueron parte importante del estímulo que desencadenó su pensamiento.

2. Desacuerdos con Frege y Russell sobre la proposición y la lógica

Uno de los objetivos centrales detrás de esta asombrosa y aparentemente estrafalaria[14] obra de Ludwig Wittgenstein es presentar, como mencioné antes, una concepción de la proposición y de la lógica enteramente diferente de la que Gottlob Frege y

Bertrand Russell habían asumido en sus magnas obras.[15] En su libro se propone exponer de una manera clara y novedosa en qué consiste que una proposición tenga sentido, y esa nueva concepción de la proposición deberá mostrar perspicuamente por qué toda proposición *tiene que ser* verdadera o falsa; le permitirá, además, develar la verdadera naturaleza de la lógica y su relación con las matemáticas, cuestiones que a su entender ni Frege ni Russell lograron esclarecer del todo. Cuando Frege y Russell intentaron explicar la naturaleza de la proposición y de la lógica, y responder a la pregunta sobre el fundamento de las matemáticas —de dónde proviene su especial solidez y certeza—, ninguno de los dos se planteó la difícil cuestión de dilucidar en qué consiste que una proposición tenga sentido, y ambos sostuvieron, a diferencia de Wittgenstein, que la matemática se fundamenta en la lógica o, más aún, que es reducible a la lógica. La lógica, por otra parte, es concebida tanto por Frege como por Russell como una teoría *a priori* de máxima generalidad con una estructura axiomática e independiente del lenguaje que hablamos. Ambos lógicos pensaron, además, que la tarea de la filosofía de la matemática era precisamente mostrar que la matemática es, en último término, reducible a la lógica, y que esto se logra demostrando dos cosas: (*i*) que los conceptos primitivos matemáticos pueden definirse mediante conceptos lógicos y (*ii*) que los teoremas matemáticos pueden deducirse a partir de un conjunto finito de axiomas cuya validez lógica «es evidente» o está fuera de toda duda.

Pero ni Frege ni Russell lograron aquella proeza. Frege, en *Los fundamentos de la aritmética*,[16] trató de mostrar que la noción de número puede ser definida con base sólo en la noción de identidad y la relación de «pertenecer a una clase» y, así, que las proposiciones aritméticas son lógicamente demostrables. Sin embargo, Bertrand Russell encontró un defecto fatal en la brillante obra de Frege: su sistema encierra una paradoja. En efecto, la reconstrucción de los números que ofrece Frege en *Los fundamentos de la aritmética*, y

más específicamente su intento de fundamentarla en la lógica, en su obra *Las leyes fundamentales de la aritmética*,[17] asumen que la extensión de todo concepto constituye una clase y que una clase puede ser miembro de cualquier clase, lo cual, según demuestra Russell, conduce inevitablemente a una paradoja.[18]

En cuanto a Russell, en su obra conjunta con Alfred N. Whitehead, *Principia Mathematica*, trató de evitar la paradoja introduciendo su famosa teoría de los tipos (que establece una tipología de clases y elimina precisamente la posibilidad de que una clase pueda ser miembro de sí misma). Conserva la definición de cero dada por Frege, como la clase vacía, es decir, la clase de todas las x tales que $x \neq x$, define el número uno como la clase que contiene a la clase vacía más cualquier objeto que no esté en esa clase, y a partir de allí continúa su reconstrucción ascendente de los números enteros. Pero si Frege se topó con la paradoja que señala Russell, éste se topó con el problema de asegurar que haya infinitos objetos. Así, tuvo que incluir en su sistema un axioma que a todas luces no es una verdad lógica: el axioma de infinitud, según el cual existen infinitos objetos. Más aún, Russell explica el significado de las proposiciones lógicamente verdaderas, sosteniendo que las constantes lógicas que figuran en ellas (las conectivas lógicas) denotan «objetos lógicos», «relaciones lógicas» entre proposiciones. Wittgenstein, como veremos, rechaza tajantemente la idea de que las constantes lógicas son nombres de objetos lógicos; para él las constantes lógicas no denotan nada; la idea equivocada de Russell es el resultado de una concepción errónea de la proposición y de la lógica. Rechaza también la concepción de Frege de la proposición como un nombre de un valor de verdad, en *TLP*, 3.143, pues además de cometer el error de confundir dos tipos de expresiones semánticamente diferentes (los nombres y las proposiciones), no nos permite entender por qué una proposición tiene que ser verdadera o falsa. En el *Tractatus*, Wittgenstein se propone presentar justamente una concepción de la proposición que nos permita ver con claridad

en qué consiste que una proposición tenga sentido, por qué toda proposición tiene que ser verdadera o falsa, cuál es la relación entre la lógica y el lenguaje y cuál es la relación entre la lógica y la matemática. Asimismo, se propone refutar, de una vez por todas, no sólo la concepción axiomática de la lógica, sino también la supuesta existencia de «objetos lógicos».

La manera, pues, como podemos entender a Wittgenstein es que su motivación original para escribir el *Tractatus* fueron sus preocupaciones lógicas y matemáticas surgidas principalmente de su lectura de las obras de Frege y de Russell. Sin embargo, la profundidad y la amplitud de su investigación lo condujeron a consecuencias insospechadas en todos los terrenos de la filosofía. A esto hay que añadir que el temperamento místico de Wittgenstein que podemos percibir en esta obra, así como la centralidad que la ética ocupó siempre en su vida personal, lo hicieron no perder de vista el tema del discurso religioso y valorativo en su investigación sobre el lenguaje en general.[19] El desinterés o el franco rechazo que tanto Russell como los filósofos del Círculo de Viena habían mostrado en relación con este tipo de discursos (a los que estos últimos calificaban de «metafísica» por contener proposiciones no verificables) siempre le parecieron a Wittgenstein no sólo equivocados, sino simplificadores y faltos de sensibilidad.

3. ¿Qué es el mundo?

Más que continuar por la vía que Frege y Russell habían trazado para la investigación lógica y para estudiar los fundamentos de la matemática, Wittgenstein considera que hay que cambiar por completo de estrategia, limpiar enteramente el terreno, y proponer un nuevo marco dentro del cual se puedan hacer y responder preguntas acerca de la naturaleza de la proposición, de la lógica y la matemática; sólo después de realizar este cambio radical de

perspectiva, se podrá tener claridad sobre las proposiciones lógicas y matemáticas. Esto es, hay que tener, primero, una idea clara de la naturaleza del lenguaje y de las proposiciones con sentido en general y, luego, a la luz de esa concepción, examinar la naturaleza de las proposiciones lógicas, lo cual nos permitirá también lograr una idea clara de lo que es la lógica. Luego, habrá que ver dónde encajan en ese cuadro las proposiciones de la matemática. Y es precisamente dentro de ese nuevo contexto donde hay que plantear y responder las preguntas que habían interesado tanto a Frege como a Russell, cosa que Wittgenstein pretende llevar a cabo en su *Tractatus*.

Lo anterior explica la dificultad de la obra que Wittgenstein nos presenta. No puede dar él nada por sentado, hay que comenzar desde el principio, «*von Anfang an*», desde cero. Si no entendemos este punto, no entenderemos por qué inicia el *Tractatus* como inicia, con una serie de proposiciones acerca de lo que hay, de cómo están constituidos el mundo y la realidad. Wittgenstein parte del dato de que hay mundo y hay lenguaje con sentido, y las entradas 1 y 2 de su libro son una respuesta a la pregunta de cómo es el mundo, qué características tiene que hacen posible el lenguaje, esto es, las proposiciones con sentido. Estas entradas del *Tractatus*, junto con sus comentarios, y comentarios a comentarios, exponen precisamente las conclusiones a las que llega sobre este tema en su investigación. Su argumentación parece tener la forma de un argumento trascendental: es un hecho la existencia del mundo y del lenguaje, de las proposiciones con sentido, y una condición necesaria para que esto sea posible es que el mundo sea de cierto modo.

El mundo, nos dice, es todo lo que acaece (*TLP*, 1), es la totalidad de los hechos [*Tatsachen*] (*TLP*, 1.1), no es la totalidad de cosas u objetos existentes desarticulados, sino la totalidad de configuraciones de objetos que al combinarse entre sí constituyen los hechos. Un inventario del mundo consistiría, no en una lista de

cosas, sino en un registro de todos los hechos que ocurren. Distingue dos tipos de hechos: simples, es decir, hechos que no contienen como partes otros hechos, y complejos que, como su nombre lo indica, tienen entre sus constituyentes otros hechos. Los hechos simples, llamados «estados de cosas» [*Sachverhalten*], son configuraciones de objetos simples (*TLP*, 2.01); estos hechos, a su vez, se combinan entre sí para formar otros hechos complejos. El mundo es, pues, la totalidad de los hechos (*TLP*, 1.11), esto es, la suma de todas las configuraciones de objetos que suceden, que efectivamente se dan. Ninguna configuración de objetos es necesaria, todo lo que acaece es accidental. Los objetos [*Gegenstände*] que se interconectan entre sí para formar los estados de cosas, son los elementos últimos a partir de los cuales está constituido todo lo que hay; constituyen la sustancia inalterable del mundo (*TLP*, 2.021); pueden cambiar todas las configuraciones de objetos, pero no los objetos mismos, pues carecen de partes; los objetos son simples (*TLP*, 2.02) y por ello mismo son inmutables. Es importante resaltar que la unidad última en el plano de la ontología tractariana son hechos, combinaciones de objetos; no existen objetos aislados, solos; los objetos siempre se presentan combinados con otros objetos. Esto anuncia ya una tesis semántica central del *Tractatus*: los objetos, entidades simples constituyentes últimos de lo que hay, son designados por nombres, «signos simples» (*TLP*, 3.201), elementos constituyentes de las proposiciones últimas a la base de todo lenguaje con sentido; sin embargo, la unidad última significativa no son los nombres, sino los nombres estructurados en proposiciones que precisamente describen estados de cosas posibles.[20] Los nombres, escribe Wittgenstein, sólo tienen significado en el contexto de la proposición (*TLP*, 3.3).

El mundo, pues, está constituido por hechos contingentes que a su vez son o bien estados de cosas o combinaciones de estados de cosas, y éstos, a su vez, no son más que configuraciones de objetos (*TLP*, 2.0272). Si partimos de los hechos que observamos en el

mundo y tratamos de desentrañar sus elementos constituyentes, lo que hay al final de esa descomposición son configuraciones de objetos con determinadas estructuras; esas configuraciones de objetos, si se dan aisladamente, constituyen un estado de cosas, y si se dan combinadas con otros estados de cosas, entonces constituyen complejos, hechos que tienen como constituyentes otros hechos. Todos los estados de cosas que constituyen el mundo son ontológicamente independientes entre sí; esto es, todos los hechos son contingentes, no hay hechos necesarios.

4. Objetos, espacio lógico y atomismo lógico

Pero ¿qué son los objetos? La noción de objeto en el *Tractatus* es una noción totalmente abstracta. Los objetos tienen una naturaleza eminentemente combinatoria. Lo que constituye esencialmente a un objeto es una propiedad formal: sus posibilidades de entrar en combinaciones con otros objetos (*TLP*, 2.0121, 2.0123) para formar estados de cosas. En los objetos están contenidas esencialmente las posibilidades que tienen de combinarse con algunos objetos y no con otros. A la posibilidad de un objeto de combinarse con otros objetos y ocurrir en un estado de cosas Wittgenstein le llama la «forma» [*die Form*] del objeto (*TLP*, 2.0141). Si conozco un objeto, escribe, entonces conozco también todas sus posibilidades de ocurrencia en estados de cosas (*TLP*, 2.0123); no puede sorprenderme que ocurra un objeto que conozco en algún estado de cosas, pues esa posibilidad está inscrita en el objeto mismo. Lo que da a los objetos su identidad son precisamente las posibilidades que encierran de conformar solamente ciertos estados de cosas al combinarse con otros objetos. La manera como se combinan los objetos en un estado de cosas constituye *la estructura* de ese estado de cosas (*TLP*, 2.032). No cualquier combinación con otros objetos es posible para un objeto. Para ilustrar lo anterior pensemos en

algunos ejemplos, que obviamente no son de Wittgenstein, pero que pueden servirnos para precisar la idea de la forma de un objeto: si una nota musical fuese un objeto, ésta sólo podría entrar en configuraciones sonoras con otros objetos para dar lugar a hechos sonoros, no podría entrar en combinaciones que dieran lugar a cosas coloreadas; si un punto de color fuese un objeto, sólo podría entrar en combinaciones que dieran lugar a hechos coloreados, pero no sonoros, y así sucesivamente.[21]

Los objetos que se combinan entre sí para formar estados de cosas son entidades simples (*TLP*, 2.02), esto es, si bien se combinan para constituir entidades con estructura, no tienen ellos mismos ninguna estructura interna y, por lo tanto, no pueden cambiar. Constituyen, dice Wittgenstein, la *sustancia del mundo* (*TLP*, 2.021), aquello que permanece a través de los cambios y sin lo cual no puede haber *ningún mundo*; son «la forma inalterable de la realidad» (*TLP*, 2.023). Que haya mundo es que ocurran hechos, que ocurran hechos es que se den combinaciones de estados de cosas, y que se den estados de cosas es que haya configuraciones de objetos. Pueden variar las configuraciones de objetos y en ese caso tendremos otros mundos posibles, pero en todo mundo posible tiene que haber en último término objetos, entidades simples con diversas posibilidades combinatorias.

Ahora bien, si lo que son los objetos son sus posibilidades de combinación con otros objetos, las posibilidades de combinación contenidas en *todos* los objetos determinan *todos* los estados de cosas posibles. «Si nos son dados todos los objetos, escribe Wittgenstein, a la vez nos son dados todos los estados de cosas *posibles*» (*TLP*, 2.0124). La totalidad de los estados de cosas *posibles* constituyen *el espacio lógico*; el espacio en el que están los estados de cosas que pueden ocurrir, y fuera del cual nada puede ocurrir. «En lógica —escribe Wittgenstein— nada es accidental, si una cosa *puede* ocurrir en un estado de cosas, la posibilidad de ese

estado de cosas tiene que estar inscrita en la cosa misma» (*TLP*, 2.012).

Podríamos visualizar el espacio lógico como una especie de tablero, donde a cada casilla le corresponde un estado de cosas posible, una configuración posible de objetos, y donde cada casilla tiene dos estados posibles: ocupada o vacía. Si un estado de cosas posible existe, la casilla que le corresponde estará ocupada; si no existe, estará vacía. El mundo, que es la totalidad de estados de cosas existentes (*TLP*, 2.04), estaría representado en esta analogía por la totalidad de las casillas ocupadas (que determinan, a su vez, las casillas vacías); y la realidad, que está constituida por los estados de cosas posibles existentes e inexistentes (*TLP*, 2.06), estaría representada por la totalidad de casillas en el tablero, ocupadas y no ocupadas.

Wittgenstein concibe los estados de cosas como ontológicamente independientes (*TLP*, 2.061); esto es, sostiene que la existencia de un estado de cosas no excluye ni incluye la existencia de ningún otro estado de cosas, ni positivo ni negativo, de manera que de la existencia o no existencia de un estado de cosas no podemos inferir la existencia o no existencia de ningún otro estado de cosas (*TLP*, 2.062). En esto consiste su llamado «atomismo lógico», ningún estado de cosas está necesariamente conectado con otro, toda combinación de estados de cosas es contingente, casual. Volviendo a nuestro símil del tablero, del hecho de que una de las casillas esté ocupada (o vacía) no podemos inferir que otra lo esté ni que otra no pueda estarlo. A veces creemos que podemos inferir de un hecho aparentemente simple otro hecho simple; por ejemplo, creemos que podemos inferir del hecho de que *x* es rojo en un tiempo *t* que *x* no es azul en *t*. Sin embargo, Wittgenstein sostiene que si podemos inferir un hecho de otro, eso es indicativo de que hay un «complejo» contenido en el hecho. Si puedo inferir del hecho de que *a* es *F* el hecho de que *a* es (o no es) *G*, eso es señal de que el hecho de que *a* es *F* no es un estado de cosas, sino que encierra un complejo. No

hay conexiones necesarias entre los estados de cosas; que se den unos estados de cosas y no otros es una cuestión enteramente accidental.[22] El mundo, los estados de cosas que ocurren, es un gran hecho contingente y todos los estados de cosas existentes y posibles son independientes unos de otros. Un «complejo» estaría representado en nuestro tablero mediante varias casillas ocupadas, y resulta claro que de un complejo sí podemos inferir alguno de sus estados de cosas constituyentes.[23] Los estados de cosas, en cambio, al ser ontológicamente independientes entre sí ni excluyen ni involucran la existencia de ningún otro estado de cosas. Lo anterior implica que no hay hechos necesarios, cualquier combinación de estados de cosas es posible, pero ninguna es necesaria.

Ahora bien, si todos los estados de cosas carecen de relaciones de inclusión y de exclusión entre sí, entonces, ningún hecho ordinario parece ser un buen candidato para ser un estado de cosas, pues, por ejemplo, el hecho sencillo de que *a* está sobre *b* implica muchas cosas: que *a* no está debajo de *b*, que *b* no está al lado de *a*, que *a* y *b* no están al mismo nivel, etcétera, o el hecho aparentemente elemental de que *a* es cuadrado excluye una infinidad de otros hechos: que *a* es triangular o pentagonal o hexagonal, etc., etc. Los estados de cosas de los que habla Wittgenstein no pueden ser equiparados con ningún hecho ordinario ni con ninguna experiencia ordinaria. La falta de ejemplos de objetos y de estados de cosas en el *Tractatus* ha favorecido que haya las más diversas interpretaciones de ellos, desde las interpretaciones epistémicas más toscas, como la de Jaakko y Merrill Hintikka que consideran que los objetos son datos sensoriales y los estados de cosas combinaciones de datos sensoriales,[24] hasta la de Hidé Ishiguro, para quien el concepto de objeto en el *Tractatus* no es más que un concepto formal que se ejemplifica de diferentes maneras en diferentes contextos;[25] según Ishiguro, los objetos sólo son entes invocados para servir a una teoría semántica. Hay una interesante

interpretación defendida por James Griffin,[26] según la cual Wittgenstein, influido por su educación científica, se inclina a creer que todo lo que hay no es a final de cuentas más que ciertas combinaciones de partículas materiales: la textura, la temperatura, la forma, la consistencia de un complejo se reducen, en última instancia, a hechos relativos a configuraciones de las partículas elementales que lo constituyen. Sin embargo, cabe señalar que ninguna de estas interpretaciones mencionadas es consistente con *todo* lo que dice Wittgenstein acerca de los objetos y acerca de los estados de cosas en el *Tractatus*. Especialmente la insistencia de Wittgenstein en la independencia mutua de los estados de cosas hace difícil dar alguna interpretación que no sea ineludiblemente abstracta.

5. Proposiciones elementales

Ahora bien, hemos dicho que un complejo puede descomponerse en otros hechos hasta llegar a los estados de cosas últimos que lo constituyen. De manera similar, en el terreno del lenguaje toda proposición sobre complejos puede analizarse mediante otras proposiciones, hasta llegar a unas últimas proposiciones que describen completamente el complejo (*TLP*, 2.0201); estas proposiciones son simples, no pueden descomponerse en otras proposiciones, son las llamadas proposiciones elementales que, al igual que los estados de cosas que ellas expresan, son lógicamente independientes entre sí.[27] De una proposición elemental no se puede inferir ninguna otra proposición elemental. Una proposición elemental está constituida de signos simples, afirma la existencia de un estado de cosas (*TLP*, 4.21) y no implica ni contradice ninguna otra proposición elemental: «Un signo de que una proposición es elemental es que ninguna proposición elemental puede estar en contradicción con ella»[28] (*TLP*, 4.211). Todas las proposiciones

elementales son contingentes, pueden ser verdaderas o falsas según que estén de acuerdo o en desacuerdo con la realidad (*TLP*, 2.222), pero ninguna es necesaria. Sólo comparándolas con la realidad podemos saber si las proposiciones elementales son verdaderas o falsas; esto es, no hay proposiciones elementales que sean verdaderas o falsas *a priori* (*TLP*, 2.223). Puesto que las proposiciones elementales son lógicamente independientes entre sí, pueden combinarse entre ellas de cualquier manera, y las combinaciones que resulten verdaderas serán todas ellas contingentemente verdaderas. No hay hechos necesarios ni proposiciones fácticas necesariamente verdaderas (o falsas).

Una proposición elemental no es más que una concatenación de nombres estructurados de cierta manera y combinados sin intermediarios.[29] En ella, cada nombre representa un objeto del estado de cosas que expresa. La configuración de los nombres en la proposición elemental corresponde a la configuración de los objetos constituyentes del estado de cosas expresado por ella (*TLP*, 3.21). Pero no sólo la configuración de los nombres debe ser la misma que la de los objetos, sino que los nombres que ocurren en una proposición elemental deben tener la misma «forma», las mismas posibilidades de combinación, que la «forma» que tienen los objetos que ocurren en el estado de cosas que expresa la proposición. Vale la pena subrayar que un estado de cosas es una mera configuración de objetos que no requiere de nada que «conecte» a los objetos entre sí; de la misma manera una proposición elemental es una mera concatenación de nombres que no requiere de nada que «conecte» a unos nombres con otros.[30]

A primera vista parece un tanto enigmática la exigencia de que los estados de cosas sean independientes entre sí, pues solemos captar los hechos que ocurren en el mundo como incompatibles con los hechos contrarios y, en este sentido, como si excluyeran necesariamente otros hechos. De la misma manera, para cualquier hablante resulta evidente que toda proposición del lenguaje

ordinario o científico excluye a su contraria; esto es, que no hay proposiciones lógicamente independientes de todas las demás. Sin embargo, Wittgenstein insiste en el *Tractatus* en la independencia ontológica de los estados de cosas y en la independencia lógica de las proposiciones elementales. En el caso de las proposiciones del lenguaje ordinario, en el que según hemos subrayado ninguna proposición es elemental, si bien la verdad de una proposición compleja «p» implica la falsedad de otra proposición compleja «$\sim p$», en el caso de una proposición elemental «p» su contraria «$\sim p$» no es una proposición compleja, simplemente expresa la ausencia de p en la realidad.[31]

Una de las tesis centrales del *Tractatus* es que la única necesidad que hay es la necesidad lógica, que no hay hechos necesarios ni proposiciones fácticas necesarias. Esta tesis requiere que los estados de cosas y las proposiciones elementales sean independientes entre sí. Pues, si la existencia de un estado de cosas p implicara la existencia (o la no existencia) de otro estado de cosas q, entonces el hecho expresado por la proposición «$p \supset q$» (o «$p \supset \sim q$») sería necesario y los hechos que constituyen el mundo no serían todos ellos contingentes. Claramente puede haber relaciones de inclusión o de exclusión entre los hechos complejos; por ejemplo, del hecho de que México está en América podemos inferir que México no está en Europa. Pero si del hecho aparentemente simple de que a es rojo podemos inferir que a no es ni verde ni azul ni morado ni … ni …, Wittgenstein tiene que concluir, como hemos dicho antes, que el hecho de que a es rojo es un complejo que se tendría que descomponer en otros hechos hasta llegar a genuinos estados de cosas, todos ellos independientes entre sí. Para reiterar, la señal de que no hemos alcanzado los últimos elementos constituyentes de un hecho —sostiene Wittgenstein— es que los hechos a los que llegamos al descomponer el hecho original incluyan o excluyan la existencia de otros hechos. De manera similar en el terreno del lenguaje, si de una proposición supuestamente elemental «p»

pudiésemos inferir otra proposición «*q*», eso sería señal de que ni «*p*» ni «*q*» son proposiciones elementales,[32] pues si lo fueran habría una proposición fáctica «$p \supset q$» necesaria, tautológica, y eso es imposible de acuerdo con la concepción tractariana de la proposición elemental y de la lógica.

La idea que Wittgenstein nos propone al inicio del *Tractatus* es, pues, que el mundo es un gran hecho contingente, que los hechos de los que se compone el gran hecho del mundo se componen, en último término, de estados de cosas existentes, independientes entre sí, con una estructura que está dada por la manera como están combinados en ellos los objetos que los constituyen. Volviendo al símil del tablero, podemos decir que cada casilla del tablero ocupada, que representa la existencia de un estado de cosas, está ocupada por una configuración de objetos, que el mundo es la totalidad de casillas ocupadas y que la totalidad de casillas en el tablero representa la totalidad de estados de cosas posibles, esto es, el espacio lógico, que no es otra cosa que la *forma* de la realidad. El lenguaje, por su parte, es la totalidad de las proposiciones (*TLP*, 4.001) y «[l]as proposiciones representan la existencia y no existencia de estados de cosas» (*TLP*, 4.1). Toda proposición es analizable mediante otras proposiciones hasta llegar a proposiciones últimas elementales que describen por completo el sentido de la proposición analizada. La estructura de una proposición elemental corresponde exactamente a la estructura del estado de cosas por ella expresado, y las posibilidades de estructura —*la forma*— del lenguaje (la forma lógica) es también la forma de la realidad.

6. Simetrías entre mundo y lenguaje

Wittgenstein registra simetrías entre el lenguaje y el mundo. El lenguaje es la totalidad de proposiciones (*TLP*, 4.001) —no la totalidad de palabras—, que a su vez consisten en palabras

estructuradas de determinadas maneras. El mundo es la totalidad de los hechos, esto es, de objetos o cosas estructuradas de ciertas maneras. Así como hay hechos complejos en el mundo susceptibles de descomponerse en estados de cosas, así también en el lenguaje hay proposiciones complejas susceptibles de analizarse hasta llegar a unas últimas proposiciones, las proposiciones elementales (*Elementaresätze*) (*TLP*, 4.221), que describen precisamente estados de cosas. Los estados de cosas son configuraciones de objetos, las proposiciones elementales son concatenaciones de nombres (*TLP*, 4.22). Los objetos son simples, carecen de estructura interna, así también los nombres, que designan objetos, son signos semánticamente simples (*TLP*, 3.26), indefinibles, carentes de estructura interna. Así como los estados de cosas son independientes unos de otros, así también las proposiciones elementales son lógicamente independientes entre sí. Las proposiciones elementales, escribe Wittgenstein, son tales que ninguna otra proposición elemental puede contradecirlas (*TLP*, 4.211) ni implicarlas. Si una proposición contradice a otra o la implica, eso es señal de que no hemos llegado al final de nuestro análisis, no hemos llegado a las proposiciones elementales que constituyen, en última instancia, toda proposición con sentido. Por último, pero no menos importante, el espacio lógico es compartido por el lenguaje y la realidad, los estados de cosas posibles se corresponden con las proposiciones posibles; esto es, a cada proposición posible le corresponde un hecho posible en la realidad. Podemos decir que a las posibilidades que tienen los nombres de estructurarse en el lenguaje para formar proposiciones con sentido les corresponden, en la realidad, posibilidades que tienen los objetos designados por esos nombres de estructurarse con otros objetos para formar hechos posibles. Dicho en otras palabras, la forma lógica, que es la forma de la realidad, es también la forma del lenguaje. No hay hechos que estén más allá de lo que puede ser expresado por proposiciones con sentido ni proposiciones con

sentido que pudieran expresar por así decirlo «hechos imposibles». Toda proposición con sentido expresa un pensamiento y contiene la posibilidad de la situación pensada (*TLP*, 3.02).

Al tipo de concepción del mundo y del lenguaje que Wittgenstein nos entrega en el *Tractatus* se le ha llamado, como mencioné antes, *atomismo lógico*. Pero el atomismo lógico de Wittgenstein poco tiene que ver con el defendido por Bertrand Russell, quien motivado por su declarado espíritu empirista consideró que las proposiciones atómicas a las que se llega mediante el análisis de complejos tienen un carácter más epistémico que metafísico, esto es, consignan la presencia de datos sensoriales o de universales que el sujeto conoce directamente, sin intermediarios. Para Wittgenstein, en cambio, no podemos localizar en la experiencia esas combinaciones últimas de simples a las que nos tiene que conducir el análisis, sino que la existencia de estados de cosas y de proposiciones elementales es una exigencia lógica a la que se llega al investigar las condiciones necesarias para que haya proposiciones con sentido.[33] Esto es, en la obra de Wittgenstein la existencia de objetos y estados de cosas en el mundo y de nombres indefinibles y proposiciones elementales en el lenguaje es una conclusión de un argumento puramente *a priori*; podríamos decir que lo que resulten ser esos últimos elementos de los que está hecho el mundo (o el lenguaje) es algo que está fuera del interés de Wittgenstein que es puramente lógico. La física o la psicología o la lingüística tal vez puedan aclarar ese tema algún día.[34]

Muy importante para nuestro tema, como señalé antes, es el hecho de que tanto el mundo como el lenguaje están constituidos, en último término, de entidades estructuradas (los estados de cosas y las proposiciones elementales) y que la totalidad de estados de cosas posibles y la totalidad de proposiciones elementales están determinadas por la *forma* de los elementos simples (objetos y nombres) que las constituyen. Pero hasta ahora no hemos dicho cómo se relaciona todo esto con nuestro siguiente tema, que son las

proposiciones con sentido. ¿Qué relaciones tienen que darse entre el lenguaje y el mundo para que una proposición tenga sentido? ¿Qué es lo que hace que una combinación de nombres articulados tenga sentido?

II. La concepción pictórica de la proposición

1. Nos hacemos figuras de los hechos

Al final del capítulo anterior preguntaba qué relaciones tienen que darse entre el lenguaje y la realidad para que una proposición tenga sentido; esto es, ¿qué es lo que hace que una combinación de nombres articulados en una proposición tenga significado? La respuesta a estas preguntas está contenida en la famosa teoría pictórica o figurativa de la proposición que nos ofrece Wittgenstein en el *Tractatus*.

En *TLP*, 2.1, escribe Wittgenstein: «Nos hacemos figuras de los hechos», y en seguida explica que una figura [*ein Bild*] pone o presenta una situación [*Sachlage*] en el espacio lógico (*TLP*, 2.11). Fijémonos que no dice de entrada que la figura nos presente estados de cosas, sino algo más general, situaciones en el espacio lógico. En efecto, los humanos tenemos la capacidad de hacernos figuras de diversas situaciones, de representar hechos de diversas maneras; por ejemplo, tenemos la capacidad de representarnos el hecho de que un libro está sobre la mesa o el hecho de que Miguel puso las llaves en el cajón o de pintar un paisaje que vemos o que recordamos. Sin embargo, dentro de la concepción de los hechos que Wittgenstein abraza, cualquier figura que hagamos de un hecho o de una situación nos presentará, en último término, una cierta combinación de estados de cosas, es decir, la existencia y no existencia de estados de cosas en el espacio lógico (*TLP*, 2.11). Wittgenstein propone una formulación en la que esta idea se hace

más explícita; en *TLP*, 2.12, escribe: «La figura es un modelo de la realidad»; si la realidad [*Wirklichkeit*] está constituida por la totalidad de estados de cosas existentes e inexistentes (las casillas ocupadas y vacías en nuestro símil del tablero en el capítulo anterior), lo que hacemos, al hacer una figura de un hecho, es precisamente proponer una determinada combinación de estados de cosas existentes y estados de cosas inexistentes, y eso, justamente, constituye un modelo de la realidad.

No cualquier clase de representación de un hecho es una figura. Si represento el hecho de que un libro está sobre la mesa con la letra «M» no hago una figura de ese complejo; tampoco el número 3 puede ser la figura del hecho de que Miguel puso las llaves en el cajón. Sólo una entidad estructurada, como lo es un hecho, puede ser figura de otra entidad estructurada, lo que equivale a decir que cualquier figura de un hecho tiene que ser ella misma un hecho (*TLP*, 2.141) y que sólo un hecho (cualquier configuración de objetos es un hecho) puede ser figura de otro hecho. Ahora bien, para que un hecho sea figura de otro, tanto el hecho que es figura como el que es figurado tienen que contener elementos constituyentes combinados de determinada manera, es decir, estructurados, y a cada elemento de la figura tiene que corresponderle un elemento del hecho figurado.[1] Más aún, los elementos en la figura tendrán que estar combinados entre sí de la misma manera como lo están los elementos en el hecho figurado. Wittgenstein llama «estructura» de la figura al modo como están combinados en ella sus elementos. Hacer una figura de un hecho supone, pues, representar la estructura del hecho; si se trata de un complejo, su estructura es el modo como están estructurados los estados de cosas que lo constituyen (*TLP*, 2.034), y si se trata de un hecho simple, de un estado de cosas, la figura tendrá que presentar la manera como están combinados en él los objetos que lo constituyen. En ambos casos, lo que figuramos a final de cuentas son estados de cosas combinados unos con otros.

En la figura de un estado de cosas tiene que haber elementos que representen a cada uno de los objetos del estado de cosas figurado (*TLP*, 2.131). Por cada objeto de un estado de cosas deberá haber un representante de él en la figura; esto es, la figura y lo figurado deberán tener la misma multiplicidad lógica (*TLP*, 4.04). Aquí es importante tener presente que un constituyente de la figura puede ser el representante de un objeto sólo en la medida en que tenga las mismas posibilidades de combinarse con otros elementos figurativos que las que tiene de combinarse con otros objetos el objeto que representa; es decir, debe poder figurar *todas* las combinaciones en las que puede entrar el objeto que es elemento del hecho figurado. Wittgenstein llama «forma de figuración» a la posibilidad de que las cosas del hecho figurado tengan la misma posibilidad de relacionarse entre sí que la que tienen los elementos de la figura (*TLP*, 2.151); es decir, que los elementos de lo figurado tengan la misma posibilidad de estructura que la figura (*TLP*, 2.15).[2] Para que algo sea una figura, sus constituyentes tienen que estar relacionados entre sí de un modo y manera determinados (*TLP*, 2.14); ese modo de estar relacionados los elementos de la figura representa que los objetos de la situación figurada están relacionados de esa misma manera (*TLP*, 2.15). Tener la misma forma de figuración es una condición necesaria para que una configuración de elementos figurativos sea figura de otra configuración de elementos (*TLP*, 2.161). Pero no basta compartir la forma pictórica o de figuración; tiene que haber, además, una «relación figurativa» entre los elementos de la figura y los del hecho figurado, esto es, los elementos de la figura tendrán que estar *correlacionados* con los elementos del hecho figurado: «Esas correlaciones —escribe Wittgenstein— son, por así decir, los tentáculos de los elementos de la figura con los que la figura toca la realidad» (*TLP*, 2.1515). Es, pues, cuando se establecen las correlaciones necesarias entre los elementos de la figura y los

objetos del hecho figurado, cuando la figura viene a ser propiamente una figura del hecho (*TLP*, 2.1513).

Puede haber muy diferentes tipos de figuras de complejos: una pintura, una fotografía, una partitura, un plano arquitectónico. Una pintura podrá figurar un paisaje real sólo si se establecen ciertas correlaciones entre los elementos de la pintura (las formas y los colores) y los del paisaje, y será correcta si esos elementos pictóricos están estructurados en la pintura de la misma manera en que están estructuradas las cosas en el paisaje figurado; lo mismo vale para una fotografía, una partitura, un plano arquitectónico o cualquier otro tipo de figura.[3] Pero, sobre todo, hay que tener presente que la figura y lo figurado tienen que tener una forma pictórica o de figuración común. No basta que yo correlacione los elementos de un hecho *A* con los elementos de otro hecho *B* para que *A* sea una figura de *B*, tiene que haber, además, las mismas posibilidades de estructuración entre los elementos constituyentes de *A* que las que tienen los elementos constituyentes de *B*.

Si algo ha de figurar la realidad (correcta o incorrectamente) tendrá entonces que compartir la «forma figurativa o pictórica» de la realidad (*TLP*, 2.17); es decir, tendrá que ser tal que pueda figurar cualquier estado de cosas posible y cualquier combinación de estados de cosas posible, pero nada más; en consecuencia, no podrá figurar algo fuera del espacio lógico, esto es, no podrá figurar nada imposible.[4] Wittgenstein llama «forma lógica» a la forma de la realidad (*TLP*, 2.18); hemos visto que la realidad está constituida por la totalidad de estados de cosas posibles (existentes e inexistentes), por todo lo que ocurre y no ocurre en el espacio lógico. Sólo algo que tenga la posibilidad de figurar todos los hechos posibles tendrá la forma de la realidad, la forma lógica, y por consiguiente podrá figurar la realidad. Toda figura de la realidad tiene que ser una figura lógica. Una figura lógica presenta una situación posible en el espacio lógico (*TLP*, 2.202), y eso que presenta puede estar de acuerdo o en desacuerdo con la realidad (*TLP*, 2.21); si concuerda con la realidad,

la figura es verdadera, y si no concuerda, es falsa, pero no podemos saber *a priori* si una figura concuerda o no con la realidad (*TLP*, 2.224); tenemos que comparar la figura con la realidad para saber si es verdadera o falsa (*TLP*, 2.223). Ahora bien, lo que una figura representa es precisamente su sentido [*Sinn*] (*TLP*, 2.221) y éste es independiente de su verdad o falsedad (*TLP*, 2.22). Podemos entender el sentido de una figura e ignorar su valor de verdad.

Pero ¿qué medio es capaz de representar cualquier situación posible en el espacio lógico? La pintura no puede representar sonidos ni olores, la fotografía no puede representar el futuro, las partituras no pueden representar la ubicación de cosas en el espacio. El único medio que puede representar todos los hechos posibles que constituyen la realidad es el pensamiento y su expresión sensible: la proposición; esto es, el lenguaje que es la expresión de pensamientos en proposiciones con sentido.[5] El pensamiento y el lenguaje pueden figurar cualquier situación posible justamente porque comparten la forma lógica de la realidad.

2. El pensamiento, la proposición con sentido y el signo proposicional

En *TLP*, 3 , Wittgenstein escribe: «Una figura lógica de los hechos es un pensamiento». Decir que un pensamiento es una figura lógica de hechos equivale a decir que el pensamiento es una figura de una situación en el espacio lógico, esto es, una figura de una situación posible. El pensamiento comparte la forma lógica de la realidad; por consiguiente, puede figurar todos los hechos posibles. Cualquier hecho posible es pensable, nos podemos hacer una figura de él, y la totalidad de los pensamientos verdaderos constituye una figura del mundo (*TLP*, 3.01). Nótese que decir que el pensamiento comparte la forma lógica de la realidad implica que los pensamientos ilógicos son imposibles (*TLP*, 3.03); sólo es pensable lo que es posible. Si

algo es imposible, entonces no podemos hacernos una figura de ese algo, pues toda figura presenta una combinación de estados de cosas existentes y no existentes *en el espacio lógico*. El pensamiento —escribe Wittgenstein— contiene la posibilidad de la situación pensada (*TLP*, 3.02). Decir que una situación es pensable quiere decir que podemos hacernos una figura de ella (*TLP*, 3.001), y hacer una figura de ella es representarnos en el espacio lógico la combinación de estados de cosas existentes e inexistentes que la constituyen. Si la realidad y el pensamiento comparten la forma lógica, el pensamiento puede representar todos los estados de cosas posibles, todos los hechos dentro del espacio lógico, *pero nada más*.[6] No podemos pensar nada ilógico (*TLP*, 3.03). No podríamos ni siquiera *decir* qué apariencia tendría un hecho ilógico o un mundo ilógico (*TLP*, 3.031).

Pero ¿cómo se relacionan el pensamiento y la proposición? ¿Qué son las proposiciones? Wittgenstein escribe: «En la proposición se expresa un pensamiento de manera que resulta perceptible por los sentidos» (*TLP*, 3.1).[7] Los pensamientos no son en sí mismos perceptibles, pero pueden expresarse mediante proposiciones que podemos percibir. Usamos proposiciones habladas, escritas, dibujadas, etcétera, susceptibles de ser percibidas por la vista, el oído, el tacto; al ser usadas para expresar pensamientos, son ellas mismas figuras lógicas de situaciones posibles que pueden ser correctas o incorrectas, verdaderas o falsas. Wittgenstein reprochaba a Frege y a Russell que sus respectivas concepciones de la proposición no lograban explicar la bipolaridad de la proposición, esto es, no lograban poner en claro por qué una proposición tiene que ser verdadera o falsa. En contraste con aquellas concepciones equivocadas, en el *Tractatus* Wittgenstein presenta la proposición como una figura de un hecho y esto precisamente explica por qué las proposiciones tienen que ser verdaderas o falsas. Si el hecho posible del cual la proposición es figura concuerda con la realidad, la proposición es verdadera, si no concuerda, es falsa.

Wittgenstein aclara que lo que escuchamos o vemos en el lenguaje hablado o escrito no es propiamente la proposición, sino «el signo proposicional». Tenemos, pues, tres cosas: el pensamiento, la proposición y el signo proposicional. El pensamiento es una figura lógica de un hecho, la proposición con sentido expresa un pensamiento, pero no es perceptible por los sentidos, y el signo proposicional que sí es perceptible sirve para expresar un pensamiento en la medida en que lo usemos «como una proyección de una situación posible» (*TLP*, 3.11). Usamos de ese modo un signo proposicional cuando lo usamos pensando la situación posible que representa, esto es, cuando la usamos pensando su sentido.[8] Pensar el sentido de una proposición consiste precisamente en pensar la situación por ella figurada, esto es, usar el signo proposicional (la oración) incluyendo su relación figurativa, la cual incluye la correlación de los constituyentes de la oración con los constituyentes de la situación figurada. La estructura de la oración es la misma que la estructura de la situación figurada. Una proposición, escribe Wittgenstein, es el signo proposicional en su relación proyectiva hacia el mundo (*TLP*, 3.12); esto es, tenemos una proposición cuando se proyecta un signo proposicional con cierta estructura en una situación posible en el mundo con la que comparte la estructura. El método de proyección —escribe Wittgenstein— consiste en pensar el sentido de la proposición (*TLP*, 3.11), la situación figurada por ella. Para reiterar, la proposición es el signo proposicional usado pensando en la situación figurada por él. Por ejemplo, el signo proposicional «la rosa es roja» expresa una proposición sólo en la medida en que sea usado pensando en la situación posible de que la rosa es roja;[9] no expresaría ese sentido si la usáramos, por ejemplo, en un juego, como una clave que hemos estipulado para expresar algo diferente. Pertenece a la proposición todo lo que pertenece a la proyección (el signo proposicional y la relación proyectiva), pero no lo proyectado, no el hecho por ella figurado. La proposición no contiene su sentido, no contiene el

hecho que representa, sino sólo la posibilidad de expresarlo (*TLP*, 3.13).[10]

El pensamiento y la proposición con sentido son pues una y la misma cosa. En efecto, en *TLP*, 4, Wittgenstein escribe: «Un pensamiento es una proposición con sentido.» Pensar es hacer una figura lógica de la realidad y una figura lógica de la realidad es precisamente una proposición con sentido. «Una proposición es una figura de la realidad» (*TLP*, 4.01). El sentido de una proposición, como hemos visto, es el hecho posible en el que proyectamos el signo proposicional. Si el sentido de la proposición concuerda con el hecho en el mundo, la proposición es verdadera, si no concuerda, es falsa (*TLP*, 2.222).

3. La determinación del sentido: un hecho y una exigencia

Wittgenstein, concordando con Frege en este punto, considera que todo sentido tiene que ser determinado, que un «sentido indeterminado» simplemente no es un sentido. La idea de que el sentido expresado por un concepto tiene que ser determinado había sido ya defendida por Frege, quien exige que todo concepto haga una partición absoluta entre los objetos que caen bajo él y los que no caen bajo él; esto es, todo concepto que ocurra en un discurso con contenido cognoscitivo tiene que ser tal que para cualquier objeto esté definido si el concepto se aplica a ese objeto o si no se aplica[11] y, por lo tanto, que toda proposición sea o verdadera o falsa, eliminando así la posibilidad de que haya vacíos de valor de verdad y asegurando el principio de bivalencia. En pocas palabras, Frege exige que en un lenguaje con contenido cognoscitivo los predicados sean lógicamente definidos; la ambigüedad, la vaguedad, la indeterminación, son imperfecciones que habría que eliminar.

Wittgenstein explica de una manera un tanto diferente la determinación del sentido, pero su corolario es el mismo. «Lo que una proposición expresa lo expresa de una manera determinada» —escribe en *TLP*, 3.251—. Recordemos que la proposición elemental es una figura de un estado de cosas posible, y si queda claro lo que es una figura, tenemos que concluir que no puede haber figuras borrosas o indefinidas de estados de cosas. En efecto, la proposición elemental tiene como sentido el estado de cosas que expresa y en éste no hay indeterminación alguna: la proposición elemental y el estado de cosas figurado comparten una misma estructura y tienen la misma «multiplicidad lógica»; es decir, en la proposición hay tantas partes distinguibles como en la situación que representa (*TLP*, 4.04), cada una de esas partes está coordinada con un objeto del estado de cosas representado y en ella las palabras están estructuradas de la misma manera como están estructurados los objetos en el estado de cosas que figura. «Si la proposición es verdadera, el estado de cosas figurado existe; y si es falsa, el estado de cosas no existe» (*TLP*, 4.25). De modo que no puede haber indeterminación en las proposiciones elementales. Pero ¿qué sucede en el caso de las proposiciones en las que ocurren complejos?

Las proposiciones en las que ocurre un complejo pueden aparentar tener un sentido indeterminado. Un ejemplo típico de proposición aparentemente indeterminada son las proposiciones negativas de la forma «No es el caso que el φ es *F*», donde «el φ» es una descripción definida, por ejemplo, «el autor de *Hamlet*», y «es *F*» un predicado, digamos «es francés». La aparente indeterminación de la proposición se hace patente cuando notamos que puede ser verdadera en dos casos bien diferentes: cuando el φ no existe o cuando el φ no es *F*. ¿Pero es realmente ambigua una proposición como «No es el caso que el φ es *F*»?

Wittgenstein señala que toda proposición en la que figure un complejo tiene que ser analizada; es decir, tiene que descomponerse en otras proposiciones sobre sus constituyentes que describen

completamente el complejo (*TLP*, 2.0201); de manera que, una vez analizada, el sentido de la proposición original quedará completamente determinado. Sostiene, además, que no hay más que un análisis posible de una proposición compleja (*TLP*, 3.25). En efecto, el análisis de una proposición nos conduce necesariamente a un solo conjunto de proposiciones elementales: «Es obvio —escribe Wittgenstein— que el análisis de las proposiciones tiene que conducirnos a proposiciones elementales» (*TLP*, 4.221). Y le parece obvio, porque, como veremos más adelante, la posibilidad de expresar las proposiciones con sentido como combinaciones de posibilidades de verdad de proposiciones elementales es una condición necesaria de su propio sentido. Esto es, si no se pudiese analizar el sentido de una proposición *p* hasta llegar a unas últimas proposiciones elementales, la proposición *p* no sería un modelo de la realidad, no llegaría a figurar una situación en el espacio lógico constituida por estados de cosas existentes y no existentes; nunca llegaría a tocar «con sus tentáculos» la realidad. Eso sucedería si su sentido no fuese determinado. La condición de posibilidad del sentido es, pues, que las proposiciones que denotan complejos puedan analizarse mediante proposiciones elementales; esto es, mediante combinaciones de proposiciones en las que sólo aparezcan nombres concatenados correlacionados con los objetos de los estados de cosas que constituyen el complejo figurado, y cuya estructura sea la misma que la estructura del hecho figurado (*TLP*, 3.2, 3.201). El sentido de las proposiciones, al ser analizado mediante ciertas combinaciones de proposiciones elementales, se muestra enteramente determinado. Regresando a nuestro símil del espacio lógico como un tablero con casillas, el análisis de una proposición no elemental nos conduciría necesariamente a proposiciones elementales, y su sentido se representaría en el tablero mediante las casillas ocupadas correspondientes a los estados de cosas figurados por esas proposiciones elementales. Y si, como mencionamos antes, las proposiciones elementales tienen un

sentido determinado, necesariamente lo tienen también las proposiciones no elementales que expresan una determinada combinación de proposiciones elementales. «El sentido de una proposición —escribe Wittgenstein— es su acuerdo y desacuerdo con posibilidades de existencia y no existencia de estados de cosas» (*TLP*, 4.2) y ese acuerdo o desacuerdo es una cuestión de sí o no. Por lo tanto, la determinación del sentido se da tanto en las proposiciones elementales como en las no elementales o complejas.

De acuerdo con el *Tractatus*, el sentido de una proposición se reduce en todos los casos al sentido de las proposiciones elementales mediante las que se analiza y de las cuales, como veremos, la proposición compleja es una función de verdad. Y esto que hemos formulado como un hecho es, además, una condición necesaria para que haya sentido. Para que haya sentido, escribe Wittgenstein, tiene que haber estados de cosas y proposiciones elementales. Esto es, tiene que haber en el lenguaje concatenaciones de signos simples (nombres) que signifiquen objetos simples combinados en estados de cosas, de otra manera no habría sentido. «La exigencia de la posibilidad de signos simples es la exigencia de la determinación del sentido» (*TLP*, 3.23). Wittgenstein presenta un escueto argumento para justificar la exigencia de que haya simples, tanto en el lenguaje como en el mundo; el argumento no es fácil de entender, pero trataré de ponerlo en términos menos crípticos, aunque seguramente menos elegantes, de manera que resulte tal vez más esclarecedor.

En *TLP*, 2.0211, Wittgenstein escribe: «Si el mundo careciera de sustancia [objetos simples], entonces, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra fuera verdadera». Esto es, si sólo hubiera complejos en el mundo, entonces los signos denotativos que apareciesen en una proposición denotarían complejos y el sentido de la proposición dependería de que fuesen verdaderas las proposiciones que describiesen los complejos denotados, y como por hipótesis no habría simples, las proposiciones que describiesen esos

complejos contendrían ellas mismas otros signos que denotarían otros complejos y, así, nos embarcaríamos en un regreso infinito. Wittgenstein ve en esa situación hipotética una amenaza a la posibilidad del sentido. Veamos por qué. Si en nuestro análisis de una proposición compleja «*p*» apareciera, por ejemplo, una descripción definida «el *φ*» que denotase un complejo, entonces el sentido de «*p*» dependería de la verdad de otra proposición «*q*» que nos proporcionase el análisis de «el *φ*», pero, ya que por hipótesis no hay signos simples, «*q*» contendrá nuevamente otros términos que denotarían otros complejos, y su sentido dependería de la verdad de otra proposición «*r*» que describiese esos otros complejos, y así al infinito. Si eso fuera el caso, dice Wittgenstein, «no podríamos esbozar ninguna figura del mundo (ni verdadera ni falsa)» (*TLP*, 2.0212), es decir, no podríamos relacionar el lenguaje con la realidad y hacer una figura determinada de una situación posible en el espacio lógico; en suma, no habría proposiciones con sentido. Volviendo al símil del tablero, si no hubiera simples, las supuestas proposiciones que emitiésemos nunca llegarían a dibujar ninguna combinación de casillas ocupadas y vacías en el espacio lógico, es decir, no podríamos figurar en el lenguaje ninguna combinación de estados de cosas existentes y no existentes, y como en eso consiste precisamente el sentido de una proposición, nuestros balbuceos carecerían de sentido. Luego, sólo es posible esbozar una figura del mundo si hay proposiciones elementales en el lenguaje formadas por símbolos simples que tengan una relación referencial directa con los objetos simples combinados en el estado de cosas figurado por cada proposición elemental. El argumento de Wittgenstein alude a una amenaza real de regreso al infinito en el caso de no haber simples, y pretende demostrar que si no hay simples, el supuesto sentido de una proposición sería irremediablemente indeterminado, es decir, no sería un sentido.

Hasta aquí hemos visto cómo entiende Wittgenstein las proposiciones con sentido, y cómo mediante un argumento

complicado que tiene una forma similar a la de un argumento trascendental demuestra que, para que haya proposiciones con sentido, tiene que haber configuraciones de objetos simples en el mundo y combinaciones estructuradas de signos simples en el lenguaje.

4. Expresiones. Signos y símbolos

Así como los hechos son compuestos estructurados, las proposiciones que los describen son también compuestos estructurados, esto es, los signos proposicionales que usamos para expresar un sentido son una combinación estructurada de palabras, o como dice Wittgenstein, son *articuladas*, no son una mera mezcolanza de palabras (*TLP*, 3.141). Como todo compuesto, la proposición tiene partes y si ha de ser figura de una situación posible, tiene que estar lógicamente organizada (*TLP*, 4.032). Las partes de la proposición que contribuyen a su sentido son las expresiones.

Al igual que Frege y Russell, Wittgenstein entiende la proposición como una función de las expresiones en ella contenida (*TLP*, 3.318). Una expresión es cualquier parte de una proposición que es esencial para su sentido y que puede ser común a varias proposiciones (*TLP*, 3.331). La proposición misma es una expresión, ya que toda ella es esencial para expresar su sentido y puede ocurrir como parte de otras proposiciones. Nuevamente nos topamos aquí con otro elemento en el *Tractatus* cuya naturaleza es esencialmente combinatoria. Una expresión —escribe Wittgenstein— presupone las formas de todas las proposiciones en las que puede ocurrir (*TLP*, 3.311) para formar otras expresiones, incluyendo otras proposiciones. Por ejemplo, un nombre, que es una expresión, contiene en sí mismo todas las posibilidades de combinación con otros nombres para formar proposiciones elementales y esas

proposiciones elementales, que también son expresiones, presuponen también cada una de ellas todas las combinaciones en las que ellas pueden entrar con otras proposiciones para formar otras proposiciones. Lo anterior está muy cercano a decir que una expresión presupone, por así decirlo, toda la lógica; es decir, en ella están ya contenidas todas sus posibilidades de combinación con otras expresiones para formar nuevas expresiones. En particular, en el caso de expresiones que son proposiciones, con la proposición nos viene dado todo el espacio lógico. En *TLP*, 3.42, escribe Wittgenstein: «La totalidad del espacio lógico tiene que venir ya dada por medio de la proposición».

Para sostener lo anterior se tiene que distinguir entre el signo y el símbolo, pues un signo no necesariamente es una expresión; el signo puede ser ambiguo y la expresión es siempre determinada. Toda expresión es un símbolo, escribe Wittgenstein; el signo es lo que en un símbolo podemos percibir por los sentidos (*TLP*, 3.32) y un mismo signo puede ser común a varios símbolos; por ejemplo, la palabra «es» es común a los símbolos que pueden contribuir al sentido de una proposición como cópula, como expresión de identidad o como expresión de mera existencia. Efectivamente, como señala Wittgenstein, en filosofía este hecho con frecuencia da lugar a confusiones fundamentales que se pueden evitar si se usa un lenguaje «regido por la gramática *lógica*, por la sintaxis lógica» (*TLP*, 3.325); esto es, un lenguaje en el que no se use un mismo signo para distintos símbolos. Esto no sucede en el lenguaje ordinario, por lo cual siempre tenemos que fijarnos en el uso del signo para comprender su significado. Atender al uso de un signo debería bastar para saber de qué símbolo se trata; esto es, un signo no determina por sí mismo una forma lógica, para ello es necesario tomarlo junto con su uso lógico sintáctico (*TLP*, 3.326).[12] Si intentásemos mencionar la categoría a la que un signo pertenece para explicar de qué símbolo se trata, caeríamos en un disparate lógico, pues una oración no puede hablar acerca del sentido de sus

propios elementos constituyentes, no puede hablar acerca de sí misma (*TLP*, 3.332). Ése es precisamente el tipo de error en el que cae Russell en su «teoría de los tipos»,[13] pues tuvo que mencionar el rango de significatividad de los signos al enunciar las reglas de uso correcto para ellos (*TLP*, 3.331). La proposición, en efecto, no puede ser autorreferencial. En *TLP*, 3.332, leemos: «Ninguna proposición puede enunciar nada sobre sí misma, puesto que un signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo (a esto se reduce toda la "Teoría de los tipos")».

5. Figuras lógicas y semejanzas perceptibles

En la concepción del lenguaje que nos entrega Wittgenstein en el *Tractatus*, hemos visto que toda oración con sentido es una figura de un hecho posible y que las oraciones del lenguaje pueden figurar cualquier hecho posible y sólo hechos posibles.[14] Pues una proposición con sentido es un pensamiento (*TLP*, 4) y el pensamiento encierra la posibilidad de la situación de la que es un pensamiento (*TLP*, 3.02). Que el lenguaje sea capaz de figurar la realidad se debe a que el lenguaje y la realidad comparten la misma forma, la forma lógica (*TLP*, 2.18); esto es, se puede establecer una correlación uno a uno entre los estados de cosas posibles que conforman la realidad y las posibles proposiciones elementales con sentido, y además todas las combinaciones posibles de estados de cosas pueden ser representadas mediante combinaciones de oraciones en el lenguaje.[15] Compartir la misma forma lógica es una condición necesaria, pero no suficiente, para que haya una relación de figuración entre proposiciones y hechos. En principio podrían existir dos sistemas isomorfos *A* y *B*,[16] en los que, sin embargo, no pudiéramos decir que los elementos estructurados en *A* figurasen o representasen elementos isomorfos estructurados en *B*. ¿Qué más hace falta?

El problema planteado aquí es nada menos que el problema de la intencionalidad, esto es, el problema de por qué o en virtud de qué una configuración de signos, un hecho, puede ser figura de otro hecho, más concretamente cómo o por qué una oración puede representar un hecho. Wittgenstein comparte con Frege su antipsicologismo; como vimos anteriormente, subraya que para que un hecho sea figura de otro hecho, además de compartir la misma forma pictórica, tienen que *correlacionarse* los elementos del primero con los elementos del segundo, pero esa correlación no es algo que el usuario del lenguaje lleve a cabo mediante alguna intención denotativa o algún otro tipo de acto mental. La correlación está dada por el propio lenguaje en uso; esto es, se da cuando se usa el signo proposicional como proyección de una situación posible, es decir, cuando se usa la proposición no como un mero bla, bla, bla, sino pensando su sentido. El uso del lenguaje basta para que se den las correlaciones necesarias.

La teoría pictórica del significado es una pieza central en la propuesta de Wittgenstein. Hasta aquí he mencionado sólo aspectos formales de por qué las proposiciones con sentido son figuras de hechos posibles. Sin embargo, hay pasajes del *Tractatus*, especialmente *TLP*, 4.01–4.021, en los que Wittgenstein parece querer ir más allá y sugerir que, aparte de esos aspectos formales, hay un auténtico parecido, una semejanza perceptible, entre la figura y lo figurado.[17] Refiriéndose al lenguaje hablado y escrito, observa que si bien a primera vista una proposición hablada o impresa sobre el papel no parece ser una figura [*ein Bild*] de la realidad, tampoco una partitura parece ser una figura de la música, ni las letras sobre el papel una figura de nuestra habla. Sin embargo, escribe, «estos lenguajes de signos muestran ser, incluso en el sentido ordinario, figuras [*Bilder*] de lo que representan». La palabra alemana «*Bild*» tiene implicaciones pictóricas que no siempre recoge fielmente su traducción al español como «figura». Un *Bild* no es sólo una representación lógica como lo son las figuras tractarianas, sino

que es algo así como un retrato, una pintura, una visión; una foto es claramente un *Bild* de lo fotografiado. Wittgenstein llega a afirmar en este contexto que la escritura jeroglífica puede ayudarnos a entender la naturaleza esencial de la proposición. En ella se representa mediante imágenes una situación posible; por ejemplo, un pájaro sobre unas ondas representa que el pájaro vuela sobre las aguas, una montaña sobre la cual hay un gato representa que el gato está en la montaña. Esta naturaleza pictórica del lenguaje jeroglífico, sugiere Wittgenstein, nos permite ver con mayor claridad la naturaleza de la proposición; es decir, literalmente pone ante nuestros ojos la situación que la proposición significa y esto, además, nos permite comprender cómo es posible entender una proposición sin que se nos explique su significado. En efecto, si veo una figura de un pájaro sobre unas ondas, entiendo que el pájaro vuela sobre las aguas, nadie tiene que explicármelo. En *TLP*, 4.021, escribe: «Una proposición es una figura [*ein Bild*] de la realidad; pues si entiendo una proposición sé la situación que representa. Y entiendo la proposición sin que se me haya explicado su sentido». Esto es similar a decir: cuando veo una pintura sé la situación que representa; por ejemplo, si miro un libro de arte y veo la pintura de una mujer sentada en un jardín, entiendo la pintura sin necesidad de explicaciones. En los *Cuadernos de notas (1914–1916)* [*Notebooks 1914–1916*] encontramos una entrada fechada el 29 de septiembre de 1914, en donde escribe: «Una proposición escrita con figuras puede ser verdadera y falsa. Tiene un sentido independientemente de su verdad o falsedad»,[18] e ilustra el punto con un pequeño dibujo de dos hombrecillos practicando esgrima. ¿Cómo entender esas afirmaciones de Wittgenstein? Si recordamos que la proposición con sentido es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo (*TLP*, 3.12), resulta claro que los símbolos que aparecen en el signo proposicional no son meras grafías, sino que están proyectadas sobre cosas en la situación figurada; de esta manera, la proposición me presenta, como un *tableau vivant* (*TLP*, 4.0311),[19] la

situación que figura, su sentido, y entiendo la proposición sin necesidad de que se me explique e independientemente de cuál sea su valor de verdad.

Esta idea de que en la proposición podemos ver su sentido le permite a Wittgenstein introducir naturalmente otro elemento central de la concepción del lenguaje que nos entrega en el *Tractatus*: la proposición *muestra* su sentido, podemos literalmente ver en ella la situación que representa, la proposición muestra cómo están las cosas si es verdadera (*TLP*, 4.022) y dice que están así. Pero eso que muestra es algo que no se puede decir, no se puede figurar. La proposición puede figurar una situación *S*, mostrar cómo están las cosas en *S*, pero no se puede decir eso que ella muestra. Si intentamos decirlo, necesariamente tendremos que utilizar otra proposición que muestra otro sentido.[20] De igual manera, el lenguaje, la totalidad de proposiciones con sentido, *muestra* la forma lógica de la realidad, pero eso que muestran las proposiciones del lenguaje no puede ser dicho. Sobre este asunto volveré en el capítulo IV. Por el momento valga subrayar que la idea de que las proposiciones *muestran* su sentido le permite a Wittgenstein explicar el fenómeno de la comprensión lingüística inmediata: entender una proposición es semejante a ver una escena, la proposición lleva en la cara su sentido y entenderla equivale a ver la situación que figura y que, en caso de existir, la haría verdadera (*TLP*, 4.024).

III. La forma general de la proposición

1. Frege y Russell sobre la proposición

El tema central de la lógica es la relación de consecuencia que se da entre las premisas y la conclusión de un argumento correcto. Dicho en otras palabras, la lógica trata de la inferencia válida, de la relación que se da entre una proposición o conjunto de proposiciones (premisas) y otra proposición (conclusión) que inferimos a partir de las primeras, de tal manera que si las premisas son verdaderas, la proposición que inferimos a partir de ellas tiene que ser verdadera. La validez es la cualidad que tiene una inferencia en la que se garantiza la preservación de la verdad al pasar de las proposiciones que son premisas a la proposición que es la conclusión. Es por ello indispensable contar con una idea clara de lo que es una proposición si se quiere presentar una versión aceptable de lo que es la lógica. Tanto Frege como Russell comprendieron la importancia de contar con una noción rigurosa de proposición e intentaron ofrecer, cada uno a su manera, una noción puntual de ella.

Gottlob Frege, en su artículo «Función y concepto»,[1] caracteriza la proposición (o la oración) de la siguiente manera: las oraciones afirmativas contienen como sentido un pensamiento, el cual tiene un valor veritativo.[2] Una oración afirmativa se compone de dos partes diferentes, una que es completa en sí misma o saturada, y otra incompleta o «no saturada» similar a una función matemática con lugares vacíos.[3] Las primeras son expresiones que no contienen

huecos para ser llenados por otras expresiones, en tanto que las segundas tienen huecos que precisamente tienen que ser llenados con expresiones completas para formar una expresión completa cuyo sentido sea un pensamiento. Es decir, la oración significativa está formada por una expresión de función y uno o más nombres de objeto que llenan los huecos que hay en la expresión de función. Frege llama «función» a lo que refiere la parte incompleta o no saturada de la oración, en tanto que llama «objeto» a lo que significan o refieren las expresiones saturadas. Todo lo que no es una función, dice Frege, es un objeto. A las expresiones que denotan un objeto las llama «nombres propios».[4] Así, por ejemplo, la oración afirmativa «Aristóteles escribió la *Ética Nicomáquea*» puede descomponerse en dos partes: una expresión completa, un nombre propio, «Aristóteles», que significa o denota un objeto, Aristóteles, y una expresión incompleta, «____ escribió la *Ética Nicomáquea*», que significa precisamente una función. Esa función, al ser completada y formar una oración que exprese un sentido, se convierte a su vez en una expresión completa, un nombre propio, que designa un objeto, en el caso de las oraciones: un valor de verdad (V o F). Cuál sea el valor de verdad designado por la oración completa afirmada dependerá del nombre (el argumento) con el que llenemos el hueco que hay en la expresión función. Si en el ejemplo anterior lo llenamos con «Aristóteles», designará el valor de verdad Verdadero, y si lo llenamos con «Platón» o «Parménides», designará el valor de verdad Falso.

Nótese que una función se puede obtener a partir de cualquier oración sustrayendo simplemente uno o más de los nombres que figuran en ella y dejando los huecos vacíos; así, a partir de «Aristóteles escribió la *Ética Nicomáquea*» podemos obtener tres funciones diferentes: «____ escribió la *Ética Nicomáquea*», «Aristóteles escribió ____» y «____ escribió ____». Lo anterior equivale a sostener que hay varios análisis posibles de la oración original.[5] Frege llama «conceptos» a las funciones que en una

oración tienen huecos para ser llenados por nombres, y que al ser adecuadamente llenados constituyen una oración. A las palabras que significan un concepto, Frege las llama «palabras concepto». Podemos decir, entonces, que en la teoría fregeana, la proposición es una expresión que resulta de poner nombres propios (expresiones saturadas) en los huecos que hay en una palabra concepto, la cual al saturarse se convierte ella misma en un nombre, una oración, que designa a un objeto: un valor de verdad.[6] En el terreno de la ontología, Frege sostiene igualmente que hay entidades completas o saturadas y entidades incompletas o no saturadas; a las primeras, como señalé antes, las llama «objetos» y a las segundas «funciones» o «conceptos», los objetos constituyen la referencia de los «nombres propios», y los predicados o palabras concepto significan conceptos que son entidades no saturadas. Así explica Frege qué es una proposición y sostiene que toda proposición adecuadamente construida tiene que ser verdadera o falsa.

Pero, preguntémonos ahora, ¿acaso la explicación que ofrece Frege y que acabamos de exponer nos permite entender realmente cuál es el rasgo distintivo de la proposición y por qué toda proposición *tiene* que ser verdadera o falsa? ¿Qué quiere decir que una proposición sea el *nombre* de un valor de verdad? ¿No son las proposiciones entidades lingüísticas de una clase enteramente diferente de la de los nombres? Sin negar de ninguna manera la elegancia y la coherencia de la teoría fregeana, se puede uno preguntar luego de leer sus ensayos sobre el tema: ¿entendemos ahora mejor la naturaleza de la proposición y entendemos por qué toda proposición tiene que tener un valor de verdad?

En su célebre ensayo de 1892, «Über Sinn und Bedeutung» («Sobre sentido y referencia»),[7] en el que Frege explicita su teoría semántica bidimensional, sostiene que tanto los nombres como las palabras concepto tienen un doble valor semántico: expresan un sentido [*Sinn*] y refieren [*bedeuten*] a una entidad, un objeto en el caso de los nombres y un concepto en el caso de las palabras

concepto. Los nombres propios expresan un sentido que Frege caracteriza como un «modo de presentación» del objeto al que pretenden referir y, si no son nombres vacíos, refieren a un objeto.[8] Las palabras concepto, a su vez, expresan un sentido y refieren a un concepto. En cuanto a las oraciones afirmativas del lenguaje ordinario y científico, éstas, dice Frege, expresan un sentido (un «pensamiento» compuesto de los sentidos de las palabras que figuran en ellas) y, como señalamos antes, refieren a un valor de verdad. Los valores de verdad son pues *objetos* a los que refieren las proposiciones. Para entender la distinción entre ficción e investigación científica, dice Frege, tenemos que reconocer que las oraciones afirmativas tienen, además de sentido, referencia [*Bedeutung*], y que en el caso del lenguaje científico lo que importa es la referencia de las palabras, no así en el caso del lenguaje de ficción, en el que el sentido basta para expresar un pensamiento cuyo valor de verdad puede ser irrelevante en el contexto. En efecto, es irrelevante si Hamlet dice verdad o mentira al afirmar «Dinamarca es una prisión», lo único que interesa es el pensamiento que expresa. Algo diferente sucede con las proposiciones de la ciencia; allí lo que importa es que sean verdaderas, esto es, que el sentido que expresan nos conduzca a lo Verdadero.[9]

Ni la caracterización que ofrece Frege de las proposiciones (las oraciones asertivas) ni la manera como explica que éstas tienen un valor de verdad parece dar una respuesta adecuada a la pregunta sobre lo distintivo de la proposición en contraste con los otros tipos de expresiones lingüísticas, ni a la pregunta de por qué han de tener un valor de verdad. Esto es, ni la idea de que las oraciones completas se componen de dos partes, una saturada y otra no saturada, ni la propuesta de verlas como *nombres* de valores de verdad arrojan realmente luz sobre la cuestión de por qué esas expresiones lingüísticas tienen sentido y por qué *tienen* que ser verdaderas o falsas. La explicación fregeana no nos permite *entender* esas dos cuestiones.

La ontología fregeana de conceptos y objetos y la idea de que lo verdadero y lo falso son objetos nunca convencieron a Bertrand Russell. En una primera etapa de su desarrollo, hacia 1903, cuando escribe *The Principles of Mathematics* (*TPM*),[10] Russell escribe que una proposición es «cualquier cosa que pueda ser verdadera o falsa» (*TPM*, § 13) y distingue las proposiciones de otras expresiones que contienen alguna «variable real», a las que él llama «funciones proposicionales». En esa misma obra llama «término» a «cualquier cosa que pueda ser objeto del pensamiento o pueda ocurrir en cualquier proposición verdadera o falsa» (*TPM*, § 47); y sostiene que los términos son los constituyentes de la proposición y pueden ser de dos tipos: o son cosas o son conceptos. Las cosas son entidades señaladas por los nombres propios, y los conceptos pueden ser indicados por adjetivos —en cuyo caso los llamamos predicados o conceptos de clase— o por verbos, en cuyo caso son relaciones (*TPM*, § 48). A diferencia de Frege, Russell sostiene, además, que la proposición «no contiene palabras, a menos que se trate de una proposición lingüística, sino que contiene las entidades indicadas por las palabras» (*TPM*, § 51).[11]

Más tarde, en los años en los que Russell tuvo a Wittgenstein como pupilo en la Universidad de Cambridge (1911–1913), proponía ver la proposición de una manera totalmente diferente de la suya anterior y de la de Frege. Hacia 1910, Russell sostiene que el juicio ha de verse como una relación entre la mente del sujeto que juzga y los «términos» del juicio, es decir, sus «constituyentes». La relación no es entre una mente, por un lado, y por el otro una proposición estructurada, sino entre una mente y una serie de entidades que, además de no estar estructuradas, no son mentales sino «objetivas». Por ejemplo, si *S* juzga que Madrid está al sur de Oviedo, lo que tenemos es una serie de entidades: la mente de *S*, Madrid, Oviedo y la relación estar al sur de, unidas todas ellas mediante la relación de juzgar. Saltan a la vista por lo menos dos dificultades en esta manera de concebir el juicio: ¿cómo una

colección de entidades puede ser verdadera o falsa (característica esencial de los contenidos judicativos)? y ¿cómo distinguir el caso anterior del caso en el que *S* juzga que Oviedo está al sur de Madrid? Hacia 1913, Russell escribe en el manuscrito de su *Theory of Knowledge* (1984), el cual por cierto nunca publicó en vida,[12] que su concepción anterior del juicio efectivamente no permitía distinguir en nuestro ejemplo anterior el caso en el que *S* juzga que Madrid está al sur de Oviedo del caso en el que *S* juzga que Oviedo está al sur de Madrid, pues ambos juicios comprenden exactamente las mismas entidades, tienen los mismos constituyentes. Sugiere entonces añadir una «forma» que, dice, no es un constituyente adicional del juicio, sino un principio estructurador del complejo atómico, y la cual «tenemos que entender antes de entender la proposición».[13] Al añadir la forma lógica que estructura de una cierta manera los constituyentes de la proposición atómica, neutralizamos además la objeción de que una mera colección de entidades no puede ser ni verdadera ni falsa, pues la forma justamente transforma el complejo en una entidad estructurada con valor veritativo. Russell distingue entre proposiciones atómicas y moleculares e introduce esa noción de 'forma' en relación con las proposiciones atómicas.[14]

Según Russell, hay dos tipos de complejos: los atómicos y los moleculares.[15] Todo complejo tiene dos tipos de constituyentes: los términos y la relación que los une. Los complejos atómicos son expresados mediante proposiciones atómicas (que no contienen otras proposiciones) y pueden ser clasificados de acuerdo con el número de términos que contengan, sin incluir la relación que los une; llama complejos «duales» a los que contienen dos términos, «triádicos» a los que contienen tres términos, y así sucesivamente.[16] Esas formas relacionales son simples, no tienen otros constituyentes y, por lo tanto, no pueden ser ellas mismas analizadas; pero, como dije antes, no son un término más, ya que sólo estructuran de cierta

manera los términos de la proposición. Russell considera que esas formas existen objetivamente y que al entenderlas tenemos conocimiento directo de ellas. Un juicio ya no se concibe como una serie de entidades desarticuladas entre sí, sino como una serie de entidades más una forma «objetiva», diferente de los términos del juicio, la cual, al momento de juzgar, une de un modo particular los términos del juicio, y da a los constituyentes una «posición» determinada en esa forma.[17] Digamos que si un sujeto *S* juzga que Madrid está al sur de Oviedo, los términos, Madrid y Oviedo, están unidos mediante la relación *estar al sur de* y se estructuran con la intervención de una cierta forma, digamos, como un complejo dual con cierta forma, en el cual están determinadas las posiciones tanto de Madrid como de Oviedo, y ese compuesto que incluye la forma se relaciona a su vez con el sujeto *S* mediante la relación de juzgar.[18] La manera como explica Russell la naturaleza de la proposición atómica nos deja, como en el caso de la explicación de Frege, con más preguntas que respuestas, ¿nos permite entender Russell por qué una proposición tiene sentido y por qué tiene que ser o verdadera o falsa?

Notemos que la forma de la que habla Russell es impuesta desde afuera, por así decirlo, esto es, es externa a los términos del juicio. Por principio podríamos estructurar con la misma forma a cualesquiera otros dos objetos, por ejemplo, *S* podría juzgar que el amor está al sur de la Sinfonía Júpiter. El resultado puede ser una proposición, como la mencionada, que Russell (y Frege especialmente) consideraría falsa, pero que en la medida en que esté bien formada y las palabras que la constituyen no sean vacuas, no carece ella misma de sentido.[19] En otras palabras, a diferencia de los objetos de los que Wittgenstein habla en el *Tractatus*, aquellos de los que hablan tanto Frege como Russell, «carecen de forma», es decir, pueden por principio entrar en cualquier tipo de combinación con otros objetos o con otros conceptos, pues no contienen en sí mismos ninguna restricción respecto de las combinaciones que les

están permitidas; esto es, aquellas combinaciones en las que el resultado haya de ser un hecho posible susceptible de ser expresado por una proposición con sentido. Cabe recordar aquí dos cosas: (*i*) que, como vimos en el capítulo I, para Wittgenstein lo que constituye esencialmente a un objeto son sus posibilidades de combinación con otros objetos y (*ii*) que él llama «forma» del objeto precisamente a esas posibilidades de combinación. La forma de los objetos wittgensteinianos es pues intrínseca, constitutiva de los objetos, es precisamente lo que distingue a unos objetos de otros; los objetos de los que hablan Frege y Russell carecen en sí mismos de «forma» en el sentido que da Wittgenstein a esa palabra. En cuanto a las proposiciones moleculares, las cuales contienen como constituyentes otras proposiciones, tanto Frege[20] como Russell[21] consideraron que las constituyentes de una proposición molecular están conectadas entre sí mediante las llamadas «conectivas lógicas», las cuales a su vez refieren supuestamente a relaciones lógicas o a «objetos» lógicos, las constantes lógicas, y que esos objetos lógicos son justo lo que hay que investigar y sobre lo que hay que teorizar en la lógica. Como veremos más adelante, Wittgenstein rechaza por completo esta manera de concebir las conectivas lógicas y de entender la naturaleza de las proposiciones moleculares o complejas.

2. Las objeciones de Wittgenstein a Frege y a Russell

En las «Notas sobre lógica» de 1913 y en numerosas entradas de los *Cuadernos de notas*, escritos entre 1914 y 1916, Wittgenstein muestra su insatisfacción por la manera en que tanto Frege como Russell intentaron explicar lo que es la proposición y el modo en que concibieron la lógica.[22] En el *Tractatus* reitera esas críticas. En contra de Frege, expresa primeramente que no hay tal cosa como las proposiciones *afirmativas*. Las proposiciones no son afirmaciones,

sólo hay proposiciones a secas, independientes del hecho de ser o no afirmadas. «La afirmación —escribe— es meramente psicológica»[23] y, por lo tanto, no tiene nada que ver con la naturaleza lógica de la proposición. La barra de juicio que Frege introduce en su *Conceptografía* para señalar que juzgamos como verdadero el contenido que la sigue es considerada por Wittgenstein como «absolutamente carente de significado» (*TLP*, 4.442). Por otra parte, añade que es una total confusión equiparar las proposiciones con los nombres. Las proposiciones tienen sentido, son esencialmente figuras de situaciones posibles y *por eso* pueden ser verdaderas o falsas; si la situación existe, la proposición es verdadera, si no existe, la proposición es falsa. Los nombres, en cambio, no figuran nada, están solamente en lugar de objetos. Un nombre no puede expresar algo susceptible de ser verdadero o falso. «Una sola palabra —escribe Wittgenstein— no puede estar de acuerdo o en desacuerdo con la realidad, para ello hace falta que la expresión sea articulada».[24] Una sola locución carente de estructura es incapaz de describir una situación posible, para ello hace falta contar con una multiplicidad de palabras estructuradas en una proposición.

Wittgenstein resalta, como vimos en el capítulo II, que es esencial a la proposición el figurar o representar una situación posible y que eso precisamente hace a las proposiciones bipolares, es decir, hace que tengan necesariamente un valor de verdad, que sean o verdaderas o falsas. Los nombres, en cambio, no figuran ni describen ninguna situación, no tienen lo necesario para hacerlo, sólo refieren al objeto que nombran. En *TLP*, 3.143, aventura la hipótesis de que lo que hizo posible que Frege considerara la proposición como un nombre compuesto es que no hay una gran diferencia entre una palabra impresa y un signo proposicional impreso. Frege pierde de vista «la esencia de la proposición», la cual «puede verse claramente —escribe Wittgenstein— si imaginamos una proposición compuesta de objetos espaciales (como mesas,

sillas y libros)» (*TLP*, 3.1431), donde el arreglo espacial de esas cosas (por ejemplo, el hecho de que una silla esté sobre una mesa y un libro sobre la silla puede expresar, digamos, el sentido de la proposición de que un pájaro está sobre el techo de la casa). Ese arreglo podría o no concordar con la manera como los objetos representados en nuestro modelo están combinados en la realidad; si concuerda, la proposición es verdadera, si no concuerda, la proposición es falsa. Tener un valor de verdad es esencial a la proposición con sentido precisamente porque el sentido de la proposición es una situación figurada que se da o no se da en la realidad y eso explica que la proposición tenga forzosamente un valor de verdad. Los nombres podrán designar objetos, pero no pueden tener valores de verdad; Wittgenstein encuentra incoherente la mera idea fregeana de que la proposición sea un nombre que designa lo Verdadero o lo Falso.

Las maneras como Frege y Russell conciben la proposición, piensa Wittgenstein, no arrojan ninguna luz sobre cómo o por qué una proposición tiene sentido y por qué tiene que ser verdadera o falsa. Pues decir, como Frege, que las proposiciones son nombres de uno de los dos valores de verdad o que son expresiones completas que refieren a lo Verdadero o lo Falso,[25] además de cometer el error de considerar que las proposiciones son nombres, no nos ayuda a comprender cómo o por qué precisamente ese tipo de expresiones pueden ser verdaderas o falsas. Tampoco la propuesta de Russell de concebir la proposición como complejos «atómicos» o «moleculares» ayuda a comprender la esencial bipolaridad de la proposición;[26] y su idea de que la verdad o la falsedad de un «complejo» es prioritariamente una propiedad de las creencias o juicios y sólo derivativamente de las oraciones es un error.[27] En pocas palabras, lo que Wittgenstein reprocha tanto a Frege como a Russell es que en sus correspondientes teorías de la proposición se olviden por completo del carácter esencialmente figurativo o representacional de la proposición y que, con ello, dejen en la más profunda oscuridad la

cuestión de la naturaleza de la proposición y, para colmo de males, no logran explicar por qué tiene que ser verdadera o falsa.

Wittgenstein muestra también desacuerdo con la forma como Russell concibe la naturaleza de las proposiciones últimas a las que se llega al final del análisis de proposiciones complejas. Para Wittgenstein, sabemos por consideraciones puramente lógicas que tiene que haber proposiciones elementales (*TLP*, 5.5562), pero no podemos afirmar que éstas tengan tal o cual forma lógica (*TLP*, 5.555); tampoco es posible saber si las proposiciones elementales a las que se tiene que llegar al final del análisis tienen diversas formas lógicas —como la forma sujeto-predicado o la relacional múltiple—,[28] cosa que Russell consideraba evidente, además de sostener que conocemos tales formas de manera directa por una especie de intuición lógica.[29] Según Wittgenstein, esas ideas russellianas son el resultado de un examen que no va al fondo de los problemas. ¿Qué nos asegura que una vez que hayamos llegado al final del análisis de las oraciones no elementales tendremos oraciones con formas similares a las del lenguaje ordinario? Lo único que sabemos es que tiene que haber proposiciones elementales, pero no podemos saber *a priori* ni cuáles son éstas ni qué formas puedan tener. En el *Tractatus* Wittgenstein reitera que no podemos predecir las formas de las proposiciones elementales, pero sostiene que cualquiera que entienda proposiciones en su forma no analizada debe saber que hay proposiciones elementales (*TLP*, 5.5562). Friedrich Waismann, en su libro *Wittgenstein and the Vienna Circle*, relata una conversación con Wittgenstein en la que a propósito de la forma de las proposiciones elementales éste dijo: «Es simplemente ridículo pensar que podemos [prever la forma de las proposiciones elementales] y que nos las arreglaremos con la estructura de nuestro lenguaje cotidiano, con sus formas sujeto-predicado, relaciones diádicas, y así sucesivamente».[30]

Por último, pero no menos importante, Wittgenstein reprocha a Frege y a Russell el haber introducido notaciones que impiden ver

literalmente las características lógicas de las proposiciones y de la realidad. En sus respectivos sistemas lógicos, ambos adoptan como signos primitivos las conectivas proposicionales y los cuantificadores, asumiendo que dichos signos lógicos no sólo son primitivos, sino que denotan genuinos objetos lógicos: funciones o relaciones lógicas. Esa manera de concebir las conectivas lógicas está doblemente equivocada. Por un lado, no se trata de signos primitivos, pues son interdefinibles (*TLP*, 5.42). Por otra parte, suponer que denotan algo les impide ver que lo único que hay al final del análisis de una proposición compleja son ciertas combinaciones de proposiciones elementales en el espacio lógico con sus correspondientes valores de verdad; esto es, les impide constatar que las llamadas «constantes lógicas» no denotan, no representan nada. En *TLP*, 4.0312, escribe: «Mi idea fundamental es que las "constantes lógicas" no representan nada». Lo único que queda al final del análisis de todas las proposiciones son diferentes combinaciones de proposiciones elementales, cada una de ellas con sus dos posibilidades veritativas. De manera que, a diferencia de lo que sostuvieron Frege y Russell, Wittgenstein remacha en *TLP*, 4.441: «no hay "objetos lógicos"». Si hay alguna constante en lógica, ésta tiene que ser lo que todas las proposiciones «por su propia naturaleza tienen en común […]. Pero eso es la forma general de la proposición» [*die allgemeine Satzform*] (*TLP*, 5.47).

3. La forma general de la proposición

Wittgenstein, por lo que vimos en el capítulo anterior, tiene una idea fundamentalmente diferente de la proposición de la que sostuvieron tanto Frege como Russell. La proposición, de acuerdo con Wittgenstein, es una figura lógica de una situación posible; si la proposición es elemental, es una figura lógica de un estado de cosas, y si es un complejo, su sentido puede descomponerse

mediante el análisis en determinada combinación de proposiciones elementales cuyo sentido son sus correspondientes estados de cosas en el espacio lógico. Hemos visto en qué consiste para Wittgenstein que una proposición elemental tenga sentido y por qué la proposición necesariamente tiene un valor de verdad; en lo que sigue examinaré su respuesta a una pregunta que flotaba en el ambiente lógico en la primera década del siglo XX y que lo obsesionó desde su llegada como estudiante a Cambridge, y es precisamente la pregunta sobre «la forma general de la proposición».[31] Ésa, sostiene Wittgenstein, es la única constante en lógica.

Primero tratemos de entender qué tipo de respuesta exige esa pregunta, esto es, qué se pide cuando se pregunta por «la forma general de la proposición». Lo que se pregunta es algo muy general y abstracto; dar la forma general de la proposición, dice Wittgenstein, es caracterizar aquello que cualquier proposición posible de cualquier lenguaje de signos posible tiene que tener para ser tal; es decir, es dar la esencia de la proposición (*TLP*, 5.471). Cualquier sistema simbólico que pretenda contar con expresiones capaces de expresar cualquier sentido posible tendrá que ajustarse a esa forma general de la proposición. En *TLP*, 4.5, escribe: «Dar la forma general de la proposición es dar una descripción de las proposiciones de *absolutamente cualquier* lenguaje de signos de manera que todo sentido posible pueda ser expresado mediante un símbolo que satisfaga la descripción», y en seguida anuncia de manera simple y rotunda: «La forma general de la proposición es: así es como están las cosas» (*TLP*, 4.5).

Nada que no nos diga *cómo* están las cosas, en qué tipo de arreglo se encuentran las cosas, puede expresar un sentido y ser verdadero o falso. Un nombre de un valor de verdad o un conjunto de «términos» conectados con la mente de un sujeto no dicen *cómo* están las cosas. Lo que todas las proposiciones tienen en común es figurar una situación posible mediante un signo proposicional lingüístico, o algún otro tipo de hecho figurativo; esto es, el hecho

figurativo tiene que poner, ante nuestros sentidos (ojos, oídos, etc.), ciertos elementos constituyentes (que en el caso del signo proposicional lingüístico son palabras) combinados de cierta forma que representan una situación posible, y es precisamente a esa manera como están combinados los elementos en el signo proposicional (o, para el caso, en el hecho figurativo) a lo que refiere el demostrativo «así» en *TLP*, 4.5.[32] La configuración de los elementos en el hecho figurativo es idéntica a la configuración de las cosas en el hecho figurado. En otras palabras, los nombres contenidos en una proposición están coordinados con cosas en el mundo y están combinados de determinada manera, y el modo como están combinados (su estructura) muestra justamente cómo están combinadas, estructuradas, las cosas en la situación figurada por la proposición. Una proposición elemental figura un estado de cosas y afirma su existencia (*TLP*, 4.21). Su sentido es el estado de cosas por ella figurado, y su propia estructura lo muestra. Una proposición no elemental dice también cómo están las cosas en la situación figurada a través de las proposiciones elementales en las que se analiza. El análisis, como hemos dicho antes, tiene que llegar hasta proposiciones elementales últimas que presentan combinaciones de estados de cosas en el espacio lógico y dicen, en efecto, cómo están las cosas en la situación descrita. Lo que nos presenta una proposición, ya sea elemental o compleja, es a final de cuentas cómo están configurados los elementos constituyentes en la situación posible figurada. Eso que parece tan sencillo es, nada menos, que «la esencia de la proposición», lo que cualquier proposición tiene que tener para ser tal. Pertenece a la esencia de la proposición su capacidad de presentarnos cualquier hecho posible y de afirmar su existencia. Que hay una forma general de la proposición, dice Wittgenstein, «queda probado por el hecho de que no puede haber ninguna proposición que nos sorprenda por no haber podido prever su forma» (*TLP*, 4.5); esto es, contar con

proposiciones con sentido es, a la vez, tener la capacidad de reconocer proposiciones sea cual fuere la forma que tengan.

4. Proposiciones elementales y operaciones veritativas

Pero, ¿cuál es la relación lógica entre una proposición y las proposiciones elementales en las que se analiza? En *TLP*, 5, Wittgenstein afirma: «La proposición es una función de verdad de proposiciones elementales. (La proposición elemental es una función de verdad de sí misma)». En las entradas que siguen a *TLP*, 5, en las que Wittgenstein continúa hablando de la forma general de la proposición, se refiere reiteradamente a la naturaleza esencialmente combinatoria de la proposición;[33] más específicamente, a las posibilidades que encierra toda proposición de combinarse con otras proposiciones, mediante lo que él llama «operaciones veritativas» (*Wahrheitsoperationen*), para formar nuevas proposiciones que son funciones de verdad de las proposiciones base. Una operación es lo que se tiene que hacer a una proposición para obtener, a partir de ella, otra proposición (*TLP*, 5.23). La manera como las proposiciones elementales se combinan para formar proposiciones complejas es precisamente como base de operaciones veritativas que tienen como resultado proposiciones complejas que son funciones de verdad de las proposiciones elementales base.[34] En *TLP*, 5.21, Wittgenstein escribe, «[…] podemos representar una proposición como el resultado de una operación que la produce a partir de otras proposiciones (que son las bases de la operación)». Las operaciones veritativas a las que Wittgenstein se refiere son la negación, la adición lógica y la multiplicación lógica (*TLP*, 5.2341).[35] Dichas operaciones pueden tomar su propio resultado como base de una nueva operación (*TLP*, 5.251). Por ejemplo, podemos aplicar la negación a una proposición negada o tomar como base de una disyunción otra disyunción antes obtenida, etc., etc. Esto distingue a

las operaciones veritativas de las funciones, las cuales no pueden tomarse a sí mismas como argumento.

En *TLP*, 5.32, Wittgenstein escribe: «Todas las funciones de verdad son resultados de aplicaciones sucesivas de un número finito de operaciones veritativas a proposiciones elementales […]». Lo anterior implica que el único signo primitivo con el que se cuenta en el lenguaje (y en la lógica) es la proposición: todo discurso significativo se reduce a funciones de verdad de proposiciones elementales y en esas funciones de verdad hay *tan sólo* proposiciones. Y de ahí se puede concluir que, a diferencia de lo que sostuvieron Frege y Russell en sus escritos sobre lógica, en el lenguaje (y en la lógica) no hay otras entidades que pudiéramos llamar «objetos lógicos» o «relaciones lógicas» que supuestamente fuesen denotados por las conectivas lógicas y los cuantificadores. El lenguaje, la totalidad de proposiciones, es simplemente la totalidad de funciones de verdad que pueden obtenerse mediante la aplicación de operaciones veritativas a las proposiciones.

Tanto Frege como Russell dieron por sentado que los signos lógicos primitivos eran las conectivas proposicionales, las «constantes lógicas» y también los cuantificadores. Wittgenstein refuta esta idea en pocas palabras: «La interdefinibilidad de los "signos primitivos" de Frege y Russell muestra ya que no son signos primitivos y, más aún, que no designan ninguna relación» (*TLP*, 5.42). Un signo primitivo, por principio, tiene que ser indefinible. La «idea fundamental» de Wittgenstein en el *Tractatus*, como se mencionó antes, y como seguiremos viendo con más detalle en el capítulo IV, es que las llamadas «constantes lógicas» no representan nada, no designan nada, que no están en lugar de nada (*TLP*, 4.0312). Esto, a su vez, equivale a afirmar que no hay objetos lógicos (*TLP*, 4.441 y 5.4) ni relaciones lógicas que supuestamente denoten las «constantes lógicas». Russell había sostenido que las constantes lógicas «o», «no», «todos», «algunos» significan objetos lógicos de los que tenemos conocimiento directo, y argumentaba

que sólo así podíamos explicar el hecho de que sabemos usarlas y entendemos las oraciones en las que aparecen.[36] Frege, por su parte, en su *Conceptografía* toma la implicación, la negación y la generalidad como relaciones lógicas primitivas, y a partir de ellas construye su cálculo deductivo. La manera como Wittgenstein concibe las combinaciones entre proposiciones es totalmente diferente; en ella demuestra que las llamadas «constantes lógicas» no son indispensables para la lógica. La única constante en lógica, el único signo primitivo, es la forma general de la proposición. En *TLP*, 5.47, leemos: «La forma general de la proposición es el único signo primitivo en lógica».

Cada proposición contiene en sí misma la posibilidad de todas las operaciones veritativas que la tienen como su base, lo cual conlleva la posibilidad de construir, a partir de cualquier proposición, todas las funciones de verdad de las que ella es argumento veritativo.[37] Las proposiciones elementales son los signos primitivos a partir de los cuales es posible reconstruir todo el lenguaje y toda la lógica. En *TLP*, 5.45, leemos: «Si hay signos lógicos primitivos, entonces una lógica correcta tiene que poner en claro el lugar que ocupan en relación unos con otros y justificar su existencia. La construcción de la lógica *a partir de* sus signos primitivos tiene que volverse clara». Y eso es precisamente lo que hace Wittgenstein a lo largo de todo el desarrollo de la Proposición 5 del *TLP*: mostrar de diversas maneras que las proposiciones elementales, que son lógicamente independientes unas de otras,[38] contienen en sí mismas la posibilidad de combinarse y formar todas las funciones de verdad posibles a partir de operaciones de verdad que las toman como su base. Al dársenos una proposición, con ella nos son dadas todas las proposiciones que resultan de las operaciones veritativas que la tienen como su base (*TLP*, 5.442). En *TLP*, 5.46, leemos:

> Si se introdujeran correctamente los signos lógicos, con ello ya se habrían introducido también el sentido de todas sus combinaciones. […] También se

> habría introducido ya el efecto de todas las posibles combinaciones de paréntesis. Y con ello se habría puesto en claro que los verdaderos signos primitivos generales no son «$p \vee q$», «$(\exists x).\ fx$», etc., sino la forma más general de sus combinaciones.

Wittgenstein insiste también en el carácter descriptivo de toda proposición con sentido: «Dar la esencia de toda proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción» (*TLP*, 5.4711),[39] e identifica la descripción de la forma más general de la proposición con «la descripción del único signo primitivo general de la lógica» (*TLP*, 5.472). Remata esta serie de observaciones sobre la esencia de la proposición indicando que la lógica no es una teoría que tengamos que construir, como construimos otras teorías en diversos campos del conocimiento, sino que la lógica está allí donde hay proposiciones, independientemente de que construyamos un cálculo deductivo o no.[40] Frege consideraba que cualquier proposición construida siguiendo las reglas de buena formación de las proposiciones tiene que expresar un sentido. En contraste, Wittgenstein sostiene que si un signo proposicional es *posible* tiene que poder significar; es decir, toda proposición posible tiene que expresar un sentido, una situación posible. No hay proposiciones imposibles, la lógica cuida de que no haya tales adefesios. La lógica, como veremos en el capítulo IV, está en toda proposición y está en el lenguaje que es la totalidad de proposiciones posibles. Si una expresión aparenta ser ilógica, eso tiene que deberse a que no es un signo posible o que no hemos dado significado a un constituyente. «En cierto sentido —escribe Wittgenstein al final de *TLP*, 5.473— no podemos cometer errores en lógica».

5. La forma general de toda función de verdad

Las proposiciones elementales son lógicamente independientes unas

de otras; es decir, ninguna proposición elemental implica ninguna otra proposición elemental ni la contradice.[41] Sin embargo, como ya vimos antes, su independencia lógica no impide que se combinen con otras proposiciones mediante operaciones veritativas para obtener nuevas proposiciones, pues la posibilidad de esas operaciones está inscrita en las proposiciones mismas. Cualquier figura lógica de un hecho, cualquier proposición, ha de ser entendida como base de posibles operaciones veritativas; es decir, como argumento de posibles funciones de verdad. Captar un signo como un signo proposicional supone comprender que a partir de él podemos llevar a cabo todas las operaciones veritativas. Si lo anterior es correcto, si nos son dadas *todas* las proposiciones elementales, con ellas nos serían dadas todas las operaciones que las tienen como sus bases; a partir de ellas podríamos construir todas las funciones de verdad posibles de todas las proposiciones elementales; esto es, todas las proposiciones posibles, todo el lenguaje. Wittgenstein sostiene que es imposible saber *a priori* qué proposiciones elementales hay (*TLP*, 5.5571); lo que sí sabemos *a priori* es que hay proposiciones elementales y que, si nos son dadas todas las proposiciones elementales, tenemos con ellas todas las proposiciones posibles.

Hay diversas operaciones veritativas mediante las cuales es posible producir todas las proposiciones; sin embargo, Wittgenstein observa que la totalidad de proposiciones se puede producir mediante una sola operación: la negación conjunta. Toda función de verdad, escribe Wittgenstein, es el resultado de aplicaciones sucesivas de la operación (-----*V*)(ξ , ...) a proposiciones elementales (*TLP*, 5.5), donde «ξ , ...» es una variable cuyos valores son proposiciones elementales y «-----*V*» es la operación que niega todas las proposiciones (o, mejor dicho, todos los valores de la variable) dentro del paréntesis a su derecha. Wittgenstein llama a esta operación la negación de esas proposiciones (*TLP*, 5.5). Y dice, «En lugar de "(-----*V*)(ξ, ...)" escribo "*N*(ξ)"» (*TLP*, 5.502).

Supongamos que ξ tiene sólo dos valores, la proposición *p* y la proposición *q*; en ese caso, el resultado de aplicarle la operación *N* a ξ es (~*p* • ~*q*). A esta proposición se le puede aplicar de nuevo la operación *N* y entonces tenemos ~(~*p* • ~*q*)(que es la misma proposición que *p*∨*q*); podríamos ahora conjuntar *p*∨*q* • ~(*p*∨*q*) y negarlas nuevamente, ~((*p*∨*q*) • ~(*p*∨*q*)), y así sucesivamente hasta generar las 16 funciones de verdad posibles a partir de *p* y *q*.[42] Resulta claro que, si ξ tiene como valores todas las proposiciones elementales y le aplicamos la operación *N* reiteradamente, podremos generar la totalidad de las funciones de verdad de todas las proposiciones elementales; esto es, obtendremos la totalidad de proposiciones posibles que constituyen el lenguaje.

6. La naturaleza extensional del lenguaje y los contextos psicológicos

Wittgenstein concibe el lenguaje como eminentemente extensional;[43] toda proposición, como hemos expuesto, es una función de verdad de proposiciones elementales y una proposición puede ocurrir en otra sólo si esta última es función de verdad de la primera. Se podría pensar que un problema insalvable para esta manera de concebir el lenguaje es la existencia de los contextos psicológicos; esto es, el hecho de que haya contextos proposicionales complejos en los que una proposición *p* está contenida en otra, pero donde el valor de verdad de la proposición compleja no depende del valor de verdad de *p*, es decir, donde la proposición compleja no es una función de verdad de *p*. Si esto fuese así, *p* ocurriría dentro de la proposición compleja de un modo diferente del veritativo funcional y el lenguaje no sería entonces extensional.

Consideremos el caso de las proposiciones subordinadas que ocurren en una atribución de un estado psicológico, de una actitud

proposicional (creencia, deseo, expectativa, etc.), a un agente. En estos contextos, el valor de verdad de la oración subordinada es irrelevante para el valor de verdad de la proposición principal. Es efectivamente irrelevante para la verdad de la proposición «Julia cree que Tisha está dormida» que Tisha esté o no esté dormida; esto es, que la oración subordinada «Tisha está dormida» sea verdadera o falsa. Lo mismo sucede en el caso de todas aquellas proposiciones en las que se atribuyen a un agente deseos, creencias, expectativas, etcétera, y que usan, para especificar lo que es deseado, creído, esperado, una oración declarativa. Tanto Frege como Russell en su época temprana habían considerado que estas proposiciones psicológicas han de entenderse como la expresión de una relación entre la mente de un sujeto y un tipo peculiar de objeto, un 'pensamiento' en el caso de Frege, un complejo proposicional en el caso de Russell.[44] Wittgenstein, sin embargo, juzga que ésta es una manera equivocada de ver las cosas;[45] lo que expresa una atribución de actitud proposicional no es una relación cognitiva o psicológica entre un sujeto y una proposición, sino algo totalmente diferente. Veamos la manera como concibe Wittgenstein los contextos psicológicos.

En *TLP*, 5.541, aborda directamente el desafío que representan las atribuciones de actitudes proposicionales para la tesis de la extensionalidad del lenguaje que él sostiene. Primeramente acepta que, a primera vista, en las oraciones de la psicología como «*A* piensa que *p*» o «*A* cree que *p*» hay la apariencia superficial de que en ellas ocurre una proposición dentro de otra de una manera diferente de la veritativo funcional. Consideradas superficialmente, estas oraciones, reconoce Wittgenstein, parecen contener una proposición con la que un sujeto *A* está relacionado de algún modo especial. Pero en seguida Wittgenstein rechaza esa manera de entender las oraciones psicológicas. En *TLP*, 5.542, escribe: «es claro, sin embargo, que "*A* cree que *p*", "*A* piensa *p*", "*A* dice *p*" son de la forma " '*p*' dice *p*": y no se trata de la correlación de un hecho

con un objeto, sino de la correlación de hechos mediante la correlación de sus objetos.» ¿Cómo entender esta afirmación de Wittgenstein?[46]

Resulta claro que en «"*p*" dice *p*» no hay nada que nos lleve a pensar que se trate de una relación cognitiva de un sujeto con una proposición; pero ¿cómo entender la afirmación de que aquí se trata de una correlación entre dos hechos a través de sus objetos? y ¿cómo hemos de evaluar si es ésta realmente la forma lógica de las oraciones psicológicas?

Recordemos que, según Wittgenstein, el pensamiento (*der Gedanke*) es una figura lógica de un hecho (*TLP*, 3); esto es, una determinada configuración de objetos de algún tipo (¿psicológicos?, ¿neurológicos?, ¿físicos?) y que esa configuración es idéntica a la manera como están combinados los objetos que constituyen el hecho figurado (su sentido). Lo mismo podemos decir de la creencia, el deseo, la expectativa, etcétera, que a fin de cuentas son diversas modalidades de pensamiento. Creer, desear, esperar que algo sea el caso es, dicho brevemente, pensar bajo distintas modalidades; esto es, hacerse una figura de un hecho y, tal vez, acompañar esa figuración con ciertos ingredientes psicológicos (sentimiento de certeza, de gusto, de ansia, de alegría, de miedo, etc.), los cuales no tienen un valor lógico. Recordemos también que, si bien el pensamiento es una figura de un hecho, él mismo es un hecho por ser una configuración de elementos simbólicos.

Ahora bien, Wittgenstein cuestiona la aparente forma relacional de las oraciones en las que atribuimos actitudes proposicionales[47] y lo que presenta en *TLP*, 5.542, es lo que él considera que es su genuina forma lógica, de manera similar a como Russell cuestionó que la forma lógica de oraciones cuyos sujetos gramaticales son descripciones definidas (como «El actual rey de Francia es calvo») sean de la forma *S* es *P*. Con su análisis, Wittgenstein pretende desentrañar la verdadera forma lógica de tales oraciones y defender su idea de que la única manera como una proposición puede ocurrir

en otra es como argumento de una función de verdad. Su propuesta, mencionada líneas atrás, está expresada un tanto enigmáticamente, pero podríamos intentar explicitarla de la siguiente manera: decir que *A* piensa (cree, desea, espera, etcétera) que *p* significa que la proposición «*p*» en la que se expresa de manera perceptible el pensamiento[48] (la creencia, el deseo, la expectativa, la añoranza, etcétera) de *A*, que ocurre en la mente de *A* y cuya ocurrencia está posiblemente acompañada, como señalé antes, de algunos ingredientes psicológicos carentes de valor lógico, es un hecho, y que los objetos que lo constituyen están coordinados con los objetos que ocurren en el hecho de que *p*. Esto es, la creencia de *A*, que es una figura lógica de un hecho y que por lo tanto consta de objetos combinados de determinada manera, se coordina a través de sus objetos con los objetos que constituyen el hecho posible de que *p*.[49] Veamos esto con un ejemplo (que si bien, desde luego, no es un caso de atribución de creencia en una proposición elemental, me parece que sirve para ilustrar el análisis que nos ofrece Wittgenstein): supongamos que digo «Miguel cree que las llaves están en el cajón»; lo que digo, según Wittgenstein, es que la creencia de Miguel que es una figura lógica del hecho de que las llaves están en el cajón (probablemente acompañada de una actitud asertiva o de un sentimiento de aceptación) es tal que los objetos que forman parte de ese pensamiento se coordinan con los objetos constituyentes del sentido de ese pensamiento (el hecho figurado), a saber, el hecho posible de que las llaves están en el cajón. Lo que hago en la anterior atribución de creencia es coordinar dos hechos a través de sus objetos: los objetos que ocurren en la figura lógica que se hace Miguel (su creencia que se expresa perceptiblemente mediante la proposición «las llaves están en el cajón») y los objetos que ocurren en el hecho posible de que las llaves están en el cajón. Si, además, los objetos están estructurados en el pensamiento de Miguel de la misma manera en que están estructurados los objetos en el hecho que es su sentido, la creencia

de Miguel será verdadera; de otra manera, será falsa. Vale la pena subrayar que la razón por la que Wittgenstein sostiene que la coordinación entre «*p*» y *p* se da a través de sus objetos es para dar cabida, en el caso de la creencia, a la posibilidad de que la creencia atribuida sea falsa. De manera similar, es posible que un agente tenga deseos engañosos o expectativas frustradas.

Mediante este análisis de las atribuciones de actitudes proposicionales, Wittgenstein piensa haber develado la verdadera forma lógica de las oraciones en las que atribuimos una actitud proposicional y, así, haber resuelto la aparente dificultad que representan para su concepción extensional del lenguaje las atribuciones de estados psicológicos.[50] Si lo anterior es correcto, la idea de que el lenguaje es extensional y que la única forma como puede ocurrir una proposición en otra es como base de una función de verdad se sostiene.[51]

En su análisis de las proposiciones psicológicas, Wittgenstein no cae en el error en el que cae Russell, quien en su teoría del juicio considera que lo juzgado es un «complejo» formado por los diferentes «términos» constituyentes de una proposición, con lo cual no puede evitar la posibilidad de que un sujeto crea o juzgue un sinsentido. En *TLP*, 5.5422, leemos: «La explicación correcta de la forma de la proposición "*A* juzga *p*" tiene que mostrar que es imposible juzgar un sinsentido. (La teoría de Russell no satisface esta exigencia.)»[52] Pero ¿de qué manera el análisis de Wittgenstein evita esa posibilidad?[53]

Vimos en el capítulo I que, para que un nombre represente un objeto en una proposición, se requiere que el nombre tenga las mismas posibilidades de combinación con otros nombres para formar proposiciones que las que tiene el objeto de combinarse con otros objetos a los que refieran esos otros nombres para formar hechos. En palabras de José Zalabardo, en una proposición «la manera como los nombres se aparejan con sus referentes es tal que cada nombre

pertenece a la misma familia combinatoria que su referente».[54] Los objetos, como vimos antes, tienen ciertas posibilidades de combinación y otras no. Un objeto espacial, digamos, una silla, puede combinarse con otros objetos espaciales, pero no puede combinarse con una nota musical o con un sabor para conformar un hecho. De la misma manera, un nombre tiene ciertas posibilidades de combinación con otros nombres, pero no otras. No cualquier combinación de nombres constituye una proposición; un nombre tiene que aparejarse con un objeto de tal manera que todas las combinaciones posibles en las que pueda ocurrir el objeto se correspondan con las combinaciones posibles en las que puede ocurrir el nombre para formar una proposición. Por lo tanto, si es imposible cierta combinación de objetos en la realidad, entonces tampoco será posible una proposición en la que los nombres de esos objetos se combinen de manera que expresen una combinación imposible de objetos. Esto es, ninguna proposición puede representar una combinación imposible de objetos; dicho en otras palabras, ninguna proposición puede expresar un sinsentido. Lo propio de la proposición es figurar un hecho *posible*.[55] Si lo anterior es correcto, entonces es imposible creer o juzgar o pensar algo imposible, un sinsentido. En *TLP*, 3.02, leemos: «El pensamiento contiene la posibilidad de la situación que él piensa. Lo que es pensable es también posible». El análisis que ofrece Wittgenstein de las proposiciones psicológicas cierra por completo cualquier posibilidad de pensar o creer o juzgar un sinsentido y, de esa manera, evita el error en el que caen Russell y Frege. La forma lógica de «*A* piensa *p*», según el análisis de Wittgenstein, es «"*p*" dice *p*», donde la primera aparición de «*p*» es un hecho, la figura lógica que constituye el pensamiento, y la segunda aparición es también un hecho: el hecho de que *p*, y la coordinación entre uno y otro hecho se da, como dije antes, a través de la coordinación de sus objetos: cada elemento constituyente en la figura lógica que es el pensamiento está aparejado o se coordina con un objeto en el

hecho de que *p*. Con esto regresamos a la tesis según la cual todo lo pensable es posible y todo hecho posible es pensable. A pesar de que en ocasiones nos parezca que somos capaces de figurar situaciones imposibles, eso no es el caso: una situación imposible no puede representarse en el espacio lógico; nuestro lenguaje y nuestro pensamiento, que son nuestras facultades de figurar hechos, están circunscritos al espacio lógico. «Es tan poco posible —escribe Wittgenstein— representar algo en el lenguaje que "entre en contradicción con la lógica" como representar por medio de coordenadas una figura en geometría que entre en contradicción con las leyes del espacio […]» (*TLP*, 3.032). El sentido de toda figura lingüística y de todo pensamiento es *necesariamente* una situación posible.

IV. ¿Qué es la lógica?

1. La concepción de la lógica en Frege y en Russell

La naturaleza de la lógica, piensa Wittgenstein, nunca ha sido cabalmente comprendida; esto es así, en parte, porque no se ha contado con una concepción correcta de la proposición, y en parte porque se ha pensado que se trata de algún tipo de teoría que habría que descubrir o construir. Los lógicos tradicionales, pero particularmente sus contemporáneos Frege y Russell, concibieron la lógica como una teoría axiomática *a priori* con leyes y principios universales «evidentes en sí mismos» que rigen la inferencia válida.[1] En contra de esta manera de ver las cosas, Wittgenstein nos entrega en el *Tractatus* una concepción enteramente diferente de la lógica que nada tiene que ver con las teorías axiomáticas que abrazaban los lógicos de su tiempo. Para entender qué es la lógica, piensa Wittgenstein, resulta fundamental contar con una concepción correcta de la proposición. Como vimos en el capítulo anterior, Wittgenstein presenta poderosas objeciones a las maneras como Frege y Russell intentaron aclarar la naturaleza de la proposición y, consecuentemente, también se aparta por completo de la forma en que concibieron la lógica.

Frege y Russell coincidieron en su proyecto logicista; esto es, ambos aspiraban a demostrar que la matemática (o al menos la aritmética) se fundamenta en la lógica.[2] Preocupados por darle un fundamento sólido a la matemática, investigan la naturaleza de la lógica, y aunque cada uno adopta una concepción diferente de ella,[3]

coinciden en verla como una «ciencia» formal, una teoría, cuyas leyes valen para cualquier área del conocimiento, son objetivas y universalmente válidas. Ambos se proponen investigar los objetos y las relaciones lógicas, y organizarlos en una teoría formal axiomatizada. Entre las proposiciones universalmente válidas de la lógica, cada uno de ellos elige algunas cuya verdad le parece más evidente que la de las demás, y las coloca como axiomas en la teoría. A partir de estos axiomas, y con la ayuda de reglas de inferencia (que no son más que otras proposiciones condicionales cuya verdad se sigue de los axiomas y que también son consideradas por ellos como evidentes en sí mismas), se pueden derivar los teoremas lógicos, es decir, otras proposiciones lógicas universalmente válidas. En breve, la lógica es tanto para Frege como para Russell un sistema formal axiomatizado en el que se eligen como axiomas ciertas proposiciones cuya verdad resulta evidente y a partir de las cuales se derivan, con la ayuda de reglas de inferencia, otras verdades lógicas universales. El proyecto tanto de Frege como de Russell era desarrollar un potente sistema lógico dentro del cual se pudiese mostrar que la matemática es reducible a la lógica o, al menos, como un primer paso, que las verdades de la aritmética son en realidad verdades lógicas, esto es, que pueden deducirse a partir de axiomas y teoremas puramente lógicos. En ningún momento parecen haber dudado de la existencia de relaciones y otras entidades lógicas sobre las cuales habría de versar cualquier teoría lógica.

2. La lógica según Wittgenstein

Wittgenstein se opone frontalmente a la manera como entendieron la lógica y la matemática tanto Frege como Russell. En primer lugar, afirma Wittgenstein, la lógica no es, como pensó Russell, una «ciencia» que recoja proposiciones de máxima generalidad acerca de

la realidad. «La marca de las proposiciones lógicas no es la validez general» (*TLP*, 6. 1231); la lógica tampoco es una teoría que verse sobre las relaciones inferenciales entre «pensamientos», como pensó Frege. La lógica, señala Wittgenstein, no es una teoría ni es «doctrinaria» (*TLP*, 6.13); la lógica es la forma que comparten el lenguaje y la realidad.

Hay que distinguir por lo menos tres maneras como Wittgenstein caracteriza la lógica en diversos pasajes del *Tractatus*.

En primer lugar, la lógica es aquello a lo que en el capítulo III me he referido, al hablar de la forma general de la proposición, como el «medio» en el que se presentan las proposiciones y, más aún, como el medio en el que operan las proposiciones de cualquier lenguaje capaz de describir el mundo y la realidad. Según esta manera de ver la lógica, fuera de este «medio» no puede haber proposición alguna. De modo análogo a como el espacio es el medio esencial en el que se dan los objetos materiales y fuera del cual no puede haber objetos materiales, la lógica es esencialmente el medio en el que se dan las proposiciones y fuera del cual no pueden darse.[4] Si lo anterior es correcto, no puede haber proposición sin lógica ni lógica sin proposiciones, ambas se necesitan mutuamente.

En segundo lugar, en el *Tractatus*, la lógica también es caracterizada como *la forma* del lenguaje y *la forma* de la realidad. Cualquier lenguaje en el que se pueda expresar cualquier sentido ha de compartir con la realidad su forma lógica; esto es, para tener la capacidad de describir cualquier situación posible, un lenguaje tiene que compartir sus propiedades formales con las propiedades formales de la realidad. La realidad es la totalidad de estados de cosas posibles, y éstos tienen la propiedad formal de poder combinarse con otros estados de cosas para dar lugar a hechos complejos. El lenguaje, tal como lo concibe Wittgenstein, es la totalidad de proposiciones a cuya base se encuentran las proposiciones elementales que tienen posibilidades combinatorias semejantes a las que tienen los estados de cosas, de manera que

den lugar a proposiciones complejas. Esto es, cada proposición elemental está coordinada con el estado de cosas que constituye su sentido; y cada proposición elemental puede entrar en exactamente las mismas combinaciones con otras proposiciones que el estado de cosas que constituye su sentido con otros estados de cosas. Así, a toda situación posible (combinación de estados de cosas) le corresponde una posible proposición con sentido. Las proposiciones pueden representar toda la realidad (que es la totalidad de estados de cosas posibles) precisamente porque tienen en común con la realidad la forma lógica, las mismas posibilidades combinatorias. La lógica es justamente esa forma común al lenguaje y a la realidad.[5] Sin embargo, escribe Wittgenstein, el lenguaje no puede representar eso que tiene en común con la realidad (*TLP*, 4.12), y no lo puede representar por al menos dos razones: en primer lugar, porque eso no constituye un hecho posible que forme parte de la realidad y, en segundo, porque para representar la forma lógica que comparten el lenguaje y la realidad (y el mundo), tendríamos que ubicarnos, por así decirlo, fuera del lenguaje y del mundo.[6]

Esta concepción de la lógica le permite afirmar a Wittgenstein varias tesis centrales en el *Tractatus*: (*a*) que no puede haber proposiciones ilógicas, ya que cada proposición está coordinada con una situación *posible* en la realidad, y puesto que no hay ni puede haber situaciones imposibles, entonces tampoco puede haber ni hay proposiciones ilógicas que las figuren; (*b*) que cualquier proposición encierra la lógica entera; esto es, que dado que la proposición contiene en sí misma todas las posibles combinaciones en las que puede entrar, es posible reconstruir toda la lógica a partir de cualquier proposición:[7] «Si nos es dada una proposición —escribe Wittgenstein en *TLP*, 5.442— se nos han dado también *con ella* los resultados de todas las operaciones veritativas que la tienen como su base», es decir, todas las posibles combinaciones en las que puede ocurrir, todas las combinaciones proposicionales posibles;[8] (*c*)

que no tenemos que preocuparnos de construir sistemas normativos que delimiten la lógica o regulen las inferencias válidas; la lógica se cuida a sí misma, «la lógica tiene que preocuparse de sí misma» (*TLP*, 5.473), pues «en cierto sentido —escribe Wittgenstein en esa misma entrada— no podemos cometer errores en lógica», el lenguaje está inmerso en la lógica y si de una proposición «*p*» se sigue otra proposición «*q*» eso tiene que estar inscrito en «*p*» y en «*q*»; y (*d*), no menos importante, que «La lógica es trascendental» (*TLP*, 6.13), lo cual ha de entenderse en el sentido de que la lógica no es una materia que pueda ser descrita mediante proposiciones con sentido como sí pueden serlo diversas situaciones en distintos ámbitos de la realidad, sino que ella es condición de posibilidad de toda descripción posible, de toda proposición; y no podemos describirla mediante proposiciones ni decir nada de ella, porque, como escribí antes, para hacerlo tendríamos que salir, por así decirlo, fuera de la lógica y del lenguaje (*TLP*, 4.12). (*e*) Por último, así como la lógica está en cada proposición y en el lenguaje, la lógica también está en el mundo. En *TLP*, 5.61, leemos: «La lógica llena el mundo». Si la realidad es la totalidad de los hechos posibles y el mundo es la totalidad de los hechos que acontecen, decir que la lógica llena el mundo es equivalente a decir que no hay hechos ilógicos y, concordantemente, que no hay descripciones ilógicas del mundo, pues todos los hechos y todas las proposiciones con sentido que describen hechos en el mundo se hallan dentro del ámbito de la realidad y de la lógica.

Una tercera manera como Wittgenstein presenta la lógica en el *Tractatus* es como la totalidad de las proposiciones lógicas. Que no sea posible describir la lógica, no quiere decir que no haya proposiciones lógicas. Éstas son «proposiciones»[9] con características enteramente diferentes de las que tienen las proposiciones fácticas: esto es, son combinaciones de símbolos con apariencia proposicional pero que, a diferencia de las proposiciones fácticas, son necesariamente verdaderas (o necesariamente falsas en el caso de

las contradicciones). Las proposiciones lógicas son tautologías y, por lo tanto —escribe Wittgenstein—, literalmente carecen de sentido, son *sinnlos*, no dicen nada (*TLP*, 6.1, 6.11); esto es, las proposiciones lógicas no figuran nada, no hacen una partición entre situaciones que las hacen verdaderas y situaciones que las hacen falsas, pues son verdaderas en todos los casos.[10] Sin embargo, aunque no dicen nada y no tratan sobre nada, las proposiciones lógicas tienen una gran importancia, pues, escribe Wittgenstein, representan «el andamiaje del mundo» (*TLP*, 6.124) y, por lo tanto, del lenguaje. La lógica, como hemos visto, no es una teoría, pero sí replica las propiedades formales de la realidad y del mundo; «es una imagen especular del mundo» (*TLP*, 6.13). Y si bien las proposiciones lógicas no dicen nada, sí muestran las propiedades formales del mundo que son las mismas que las del lenguaje, a pesar de que no hablan de nada, de que no versan sobre nada.

Las teorías de la lógica que hablan de las proposiciones lógicas como si tuviesen alguna sustancia, sostiene Wittgenstein, son falsas:

> Las teorías que hacen que una proposición de la lógica parezca tener contenido son siempre falsas. […] La señal segura de que una reconstrucción de la proposición lógica ha ido por mal camino es que se la haga adquirir características de las proposiciones de la ciencia natural (*TLP*, 6.111),

es decir, es un error pensar que, así como las proposiciones de la ciencia describen sólo un sector de la realidad, la lógica *describe* o habla sobre toda la realidad, o que, así como en las diversas ciencias las proposiciones hablan de propiedades que sólo tiene una parte de la realidad (por ejemplo, la propiedad de ser metal o la propiedad de ser mamífero), las proposiciones lógicas versan sobre propiedades que tiene *toda* la realidad.

A diferencia de lo que sostuvieron Frege y Russell, quienes tomaron como axiomas de sus sistemas deductivos ciertas proposiciones que consideraron universales, de máxima generalidad y «evidentes en sí mismas», Wittgenstein sostiene que todas las

proposiciones de la lógica tienen la misma categoría, el mismo rango, no hay unas que sean esencialmente primitivas y otras esencialmente derivadas (*TLP*, 6.127), y el hecho de que unas nos parezcan más evidentes que otras es una cuestión meramente psicológica, sin ningún valor lógico.[11] Lo que distingue a las proposiciones lógicas tampoco es su validez general, sino su validez esencial. Una proposición como «Todos los cuervos son negros» puede tener validez general accidentalmente. Las proposiciones lógicas, en cambio, tienen esencialmente validez general, son necesarias; si son tautologías, son verdaderas en todos los casos posibles, y si son contradicciones, son falsas en todos los casos posibles.

La lógica no tiene que ver con lo que hay de accidental o arbitrario en el lenguaje (por ejemplo, con cuáles proposiciones elementales son verdaderas o si éstas se escriben usando jeroglíficos, el alfabeto romano o pulsos telegráficos), sino, como he indicado antes, con las propiedades formales que necesariamente comparte nuestro lenguaje con cualquier otro sistema de signos que pretenda proyectarse sobre la realidad; esto es, con lo que es esencial a cualquier lenguaje que hable sobre el mundo, con lo que hace posible que cualquier proposición pueda ser contrastada con la realidad y tenga un valor de verdad.

La lógica es, pues, necesaria a toda representación empírica; es decir, sin ella no contamos con el soporte necesario para representar hechos en el mundo. En este sentido, la lógica es también, como señalé antes, trascendental; esto es, una condición de la existencia de cualquier sistema de representación, en el que haya proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas, es que esté allí la lógica, que la lógica debe estar ya en su sitio para que haya lenguaje. Pero la lógica no es anterior al lenguaje, ni es nada independiente del lenguaje. Para que haya lenguaje, tiene que haber lógica, y para que haya lógica, tiene que haber lenguaje.[12]

Un rasgo distintivo más de las proposiciones lógicas es que uno puede reconocer que son verdaderas por el solo símbolo (*TLP*, 6.113); esto es, en un lenguaje «regido por la gramática *lógica*, por la sintaxis lógica», en el que no se usen los mismos signos para diferentes símbolos ni se usen de un modo similar signos que tienen diferentes modos de significación (*TLP*, 3.325), se pueden reconocer las proposiciones lógicas a partir solamente del símbolo y —sostiene Wittgenstein— «esto encierra en sí toda la filosofía de la lógica» (*TLP*, 6.113). Una mente superpotente podría reconocer cualquier tautología a partir del examen del mero símbolo. Nosotros, seres con una mente limitada, tenemos que *probar* en muchos casos complicados que una proposición es tautológica. «Probar» una proposición consiste en obtener, a partir de una primera tautología, otra tautología utilizando para ello reglas (tautológicas ellas mismas) que sólo tienen que ver con los signos.[13] La prueba en lógica, sostiene Wittgenstein, en realidad no es necesaria, «es sólo un expediente meramente mecánico para facilitar el reconocimiento de la tautología allí donde es complicada» (*TLP*, 6.1262).

Por último, como señalé antes, hay que tener presente que la razón por la que la lógica es *a priori* no es, según Wittgenstein, porque las proposiciones de la lógica sean «evidentes en sí mismas», sino porque es imposible el pensamiento ilógico (*TLP*, 5.4731). La lógica está indisolublemente unida con el lenguaje;[14] y el lenguaje, en la medida en que expresa proposiciones con sentido, pensamientos, impide cometer errores lógicos.[15] De la misma manera, el pensamiento en la medida en que está constituido de proposiciones con sentido, impide que se piense ilógicamente. Esto es, todos los pensamientos, todas las proposiciones que se proyectan sobre la realidad, tienen una forma lógica, una estructura formal, de la que les es imposible salir. En este sentido, la lógica está en el lenguaje (*TLP*, 5.514), no es una teoría que tengamos que descubrir, construir o ir a buscar en algún lugar recóndito, sino que hay que ver la lógica en el lenguaje que usamos, en la manera en

que operamos con proposiciones con sentido y en que combinamos unas proposiciones con otras para obtener nuevas proposiciones con sentido. La lógica no requiere de teorías que la aclaren, como señalé antes: «La lógica tiene que preocuparse de sí misma» (*TLP*, 5.473).

3. La distinción entre decir y mostrar. ¿Qué muestran las tautologías?

El hecho de que las tautologías no digan nada no quiere decir que sean disparates. Wittgenstein distingue entre el sinsentido que es una incoherencia, un disparate, un *Unsinn*, y la falta de sentido propia de las expresiones que sin ser absurdas no dicen nada, simplemente carecen de sentido, son *sinnlos*. Estas expresiones no hacen una partición entre situaciones que las hacen verdaderas y situaciones que las hacen falsas, pues son verdaderas (o falsas en el caso de las contradicciones) en todos los casos. Las proposiciones lógicas, como hemos dicho, son de este segundo tipo. Sin embargo, aunque efectivamente no dicen nada, las proposiciones lógicas tienen una enorme importancia, pues ponen de manifiesto la estructura formal del lenguaje y el mundo, es decir, nos la *muestran*. «Que las proposiciones de la lógica sean tautologías *muestra* las propiedades formales —lógicas— del lenguaje, del mundo» (*TLP*, 6.12). Detengámonos aquí y tratemos de precisar un poco la distinción importantísima que atraviesa prácticamente todo el *Tractatus* entre lo que una proposición *dice* y lo que *muestra*.

Todas las proposiciones con sentido dicen algo; por ejemplo, la proposición «*a* está a la derecha de *b*» dice que *a* está a la derecha de *b*, pero además de decir lo que dicen, las proposiciones *muestran* también algo, y eso que muestran, sostiene Wittgenstein, es algo que no puede decirse. «Lo que *puede* mostrarse no *puede* decirse» (*TLP*, 4.1212). Tratemos de ver por qué. En el caso de las proposiciones con sentido, puesto que son figuras (pinturas,

imágenes, retratos) de situaciones en la realidad (*TLP*, 4.01), lo que una proposición hace es poner ante nosotros su sentido, es decir, *mostrarnos* una determinada situación, una combinación de estados de cosas en la realidad, y lo que *dice* es que la situación que muestra se da, que esa situación es parte del mundo: «Una proposición *muestra* cómo están las cosas *si* es verdadera. Y *dice* que están así» (*TLP*, 4.022). Veamos con un ejemplo sencillo una razón de por qué lo que se muestra obviamente no se puede decir. La proposición «Bucéfalo es blanco», por ejemplo, dice que Bucéfalo es blanco y muestra un sentido, es decir, pone ante nosotros una situación por el hecho de ser una figura de esa situación, es como si pusiera frente a nosotros una pintura de esa situación; sin embargo, no podemos *decir* ese sentido que muestra la proposición. Si tratásemos de decir el sentido que muestra «Bucéfalo es blanco» tendríamos que usar para ello otra proposición «El sentido de "Bucéfalo es blanco" es el hecho de que Bucéfalo es blanco»; pero aquí hay dos problemas: (*i*) esta proposición no muestra propiamente un sentido,[16] y lo que pretende decir es diferente del sentido de la proposición original; (*ii*) hay una dificultad aún mayor, pues en diversos pasajes del *Tractatus* Wittgenstein niega la posibilidad de cualquier metalenguaje, ya que tratar de decir lo que una proposición muestra supondría necesariamente adoptar lo que se ha llamado «el punto de vista angélico», esto es, supondría que es posible ubicarnos fuera del lenguaje para hablar sobre él. En resumen, si tratamos de decir el sentido de una proposición «*p*», lo tenemos que hacer mediante una oración «*q*» en el metalenguaje; si «*q*» tuviese sentido, sería un sentido diferente del de la proposición «*p*», lo que pretendidamente dice «*q*» no es el sentido de «*p*». En segundo lugar, tratar de decir el sentido de una proposición supone usar un metalenguaje, pero ningún metalenguaje es posible. El que «*a*» esté en cierta relación con «*b*» en un signo complejo «*aRb*» —escribe Wittgenstein— dice que *aRb* (*TLP*, 3.1432), muestra su

sentido y dice que las cosas están como lo muestra su sentido, pero no es posible decir lo que muestra.

De la misma manera, hay cosas que se muestran, que ponen ante nuestros ojos las proposiciones con sentido —que hay objetos, predicados de primer y de segundo orden, relaciones, variables, etcétera—, cosas que, de acuerdo con la concepción tractariana del lenguaje, no podemos decir. Preguntémonos en este nuevo caso ¿por qué no podemos decir esas cosas que se muestran en el lenguaje? La respuesta no es que si intentásemos decirlo tendríamos que hacer uso de proposiciones que muestran un sentido diferente como en el caso anterior, sino que, en este nuevo caso, los conceptos formales —objeto, función, predicado, relación, variable, número, etc.— no son nombres de ningún objeto y, por lo tanto, las pseudoproposiciones en las que aparecen carecen de sentido, no figuran ninguna situación, no dicen nada. Podemos *ver* instanciados los conceptos formales en proposiciones con sentido,[17] pero si tratamos de decir algo acerca de ellos, automáticamente caemos en un sinsentido, decimos algo que si bien tiene la apariencia de una proposición, en realidad no lo es; es sólo una secuencia de fonemas o de grafías que no logra figurar nada. En *TLP*, 4.1272, leemos:

> Siempre que la palabra «objeto» («cosa», etc.) se usa correctamente, se expresa en la notación conceptual mediante un nombre variable. […] Dondequiera que se use de una manera diferente, esto es, como una palabra concepto, el resultado son pseudoproposiciones sinsentido.

En seguida escribe: «La pregunta por la existencia de un concepto formal es un sinsentido. Pues ninguna proposición puede responder a tal pregunta» (*TLP*, 4.1274).[18] Y no la puede responder porque las palabras para conceptos formales no son nombres, no denotan nada.

Veamos ahora cómo funciona la distinción entre decir y mostrar en el caso de las proposiciones de la lógica. Hemos visto en éste y en capítulos anteriores que lo que podemos decir se agota en lo

fáctico, pues sólo las proposiciones que figuran un hecho posible, y que por ello pueden ser verdaderas o falsas, logran decir algo. Debido a que las tautologías no figuran ninguna situación posible, ya que son verdaderas en todos los casos, literalmente no dicen nada. Sin embargo, Wittgenstein sostiene que las proposiciones lógicas sí *muestran* algo. Lo que muestran, como señalé antes, es el andamiaje que sostiene el mundo y el lenguaje; esto es, muestran las propiedades formales de las proposiciones que cualquier sistema de representación de hechos, cualquier lenguaje de signos posible, tiene necesariamente que tener.

En efecto, las tautologías muestran que las proposiciones tienen ciertas propiedades estructurales que nos permiten combinarlas unas con otras hasta llegar al caso límite en que formamos proposiciones que no dicen nada. La tautología es una estructura proposicional compleja que se construye a partir de proposiciones con sentido, por medio de operaciones veritativas, de tal manera que al final se acaba por cortar todas las relaciones representacionales con la realidad. «Este método —dice Wittgenstein— podría llamarse también un método cero» (*TLP*, 6.121). Si se me permite la analogía, construir una tautología sería algo similar a hacer trazos en un lienzo, en donde cada uno de los trazos representa algo, y luego ir borrando uno a uno todos los trazos hasta que al final no queda ninguna representación. En las proposiciones de la lógica, tomamos proposiciones con ciertas condiciones de verdad y las combinamos mediante operaciones veritativas con otras proposiciones que anulan aquellas condiciones de verdad. Por ejemplo, si mediante una disyunción combinamos la proposición «p» con la proposición «$\sim p$», vemos que la segunda proposición anula el corte que la primera hacía entre los estados de cosas que la hacen verdadera y el resto de los estados de cosas posibles, de modo que la proposición «$p \vee \sim p$» es tautológica, no hace ningún corte, no dice nada. Este sencillo ejemplo permite ver

con claridad por qué sostiene Wittgenstein que las proposiciones de la lógica, las tautologías, no dicen nada (*TLP*, 6.11).[19]

Por último, cabe subrayar que las proposiciones lógicas no sólo muestran las propiedades formales del lenguaje, sino también, como señalamos antes, muestran las propiedades formales del mundo. «Que las proposiciones de la lógica sean tautologías *muestra* las propiedades formales —lógicas— del lenguaje, del mundo» (*TLP*, 6.12). Lenguaje y mundo comparten la misma forma lógica, hay las mismas posibilidades combinatorias entre proposiciones en el lenguaje que las que hay entre hechos en el mundo. Y eso que muestran las tautologías, las propiedades formales del lenguaje y del mundo, es algo que no puede decirse, pues, como indiqué antes, para decirlo tendríamos que ubicarnos fuera del lenguaje y del mundo. Sólo podemos aspirar a encontrar una manera de representar las tautologías que ponga de manifiesto su especial naturaleza, su vacuidad semántica, su necesaria verdad, y que nos permita ver claramente las propiedades formales del lenguaje.

4. Las proposiciones de la matemática

Dije en el primer capítulo de este libro que lo que motivó a Wittgenstein a escribir el *Tractatus* fue, entre otras cosas, corregir la visión equivocada de Frege y de Russell sobre la naturaleza de la lógica y ofrecer una respuesta adecuada a las preguntas de por qué las proposiciones de la matemática son verdades necesarias y cuál es su relación con la lógica. A diferencia de Frege y de Russell, Wittgenstein no concibe la matemática como una ciencia y menos aún como una ciencia que se fundamente en la lógica; la matemática, según Wittgenstein, es sólo una parte de la lógica o, como él mismo escribe, es un «método lógico». Veamos, pues, cuál es la elucidación que ofrece Wittgenstein en el *TLP* de las proposiciones matemáticas.

En *TLP*, 6.2, leemos: «La matemática es un método lógico. Las proposiciones de la matemática son ecuaciones; son, por tanto, pseudoproposiciones». Decir que las matemáticas son un método lógico equivale a afirmar que las ecuaciones de la matemática en realidad son sólo un instrumento que nos habilita para sustituir unas expresiones por otras.[20] Ciertamente, las proposiciones de las matemáticas son ecuaciones, las cuales dicen que el número a la izquierda del signo de identidad es el mismo que el que se escribe a la derecha de tal signo, y el procedimiento lógico que sancionan las ecuaciones matemáticas es, efectivamente, el de permitir la sustitución de unos símbolos por otros. Pero ¿por qué dice Wittgenstein que son pseudoproposiciones por el hecho de ser ecuaciones? Para responder esta pregunta creo yo que es necesario ir a las entradas del *Tractatus* en donde Wittgenstein expone sus ideas sobre la identidad.

En *TLP*, 5.53, Wittgenstein escribe: «Expreso la identidad de objetos con la identidad de signos [… y] la diferencia de objetos mediante la diferencia de signos». El signo de identidad no es necesario en un lenguaje que obedezca la sintaxis lógica; en ese lenguaje, el signo «=» no tendría ningún uso; cada objeto tendría sólo un nombre. Es evidente, escribe, que la identidad no es una relación entre objetos (*TLP*, 5.5301) ni una propiedad que todo objeto tenga consigo mismo, pues en un lenguaje que obedezca la sintaxis lógica «decir de *dos* cosas que son idénticas es un sinsentido y decir que *una* cosa es idéntica a sí misma es no decir nada en absoluto» (*TLP*, 5.5303). En realidad, el signo de identidad no denota ningún constituyente de la proposición, no expresa ninguna relación, ninguna función, no denota nada. En una notación conceptual correcta, el signo de identidad sencillamente desaparece, «pseudoproposiciones como "$a = a$", "$((a = b \bullet b = c) \supset (a = c))$" […] no pueden ni siquiera escribirse» (*TLP*, 5.534). Congruentemente con lo que afirma en el *Tractatus* sobre las demás constantes lógicas, Wittgenstein sostiene que el signo de identidad

no denota nada. «El signo de identidad no es, por tanto, parte esencial de la notación conceptual» (*TLP*, 5.533).

En resumen, ¿qué dice Wittgenstein de las proposiciones matemáticas? Las proposiciones de la matemática son, en todos los casos, ecuaciones que sólo nos permiten sustituir un signo por otro. El signo de identidad no denota nada, y por ello las proposiciones de la matemática son pseudoproposiciones. Escribe Wittgenstein en *TLP*, 6.21: «Las proposiciones de la matemática no expresan pensamiento alguno». Al igual que las proposiciones lógicas que se expresan usando otras constantes lógicas vacuas, las proposiciones matemáticas que usan el signo de igualdad carecen de sentido, no figuran ningún hecho.

Wittgenstein observa, además, que las proposiciones matemáticas, a diferencia de las proposiciones con sentido de la vida cotidiana y de la ciencia, no son algo que necesitemos en la vida por sí mismas, «más bien utilizamos las proposiciones matemáticas *sólo* para inferir, de proposiciones que no pertenecen a la matemática, otras que tampoco pertenecen a la matemática» (*TLP*, 6.211). Concede, sin embargo, que las ecuaciones matemáticas, al igual que las tautologías de la lógica, muestran «la lógica del mundo» (*TLP*, 6.22). Si en una ecuación matemática ocurren dos expresiones diferentes, eso sólo quiere decir que son sustituibles una por la otra y eso caracteriza su forma lógica, la cual tiene que mostrarse en ambas expresiones.[21]

Cabe subrayar, por último, que a diferencia de lo que supusieron en sus proyectos de fundamentación de las matemáticas tanto Frege como Russell, Wittgenstein no considera que la matemática se reduzca a la lógica ni que ésta sea su «fundamento»; más bien, como he mencionado aquí, sostiene reiteradamente que la matemática es sólo una parte de la lógica, un método lógico.

5. Representación perspicua de proposiciones

Resulta claro que ninguna proposición elemental es una proposición lógica, ya que todas las proposiciones elementales describen estados de cosas que pueden existir o no existir, son independientes unas de otras, y pueden ser verdaderas o falsas; en contraste, las proposiciones de la lógica se implican unas a otras, no describen nada y son necesariamente verdaderas. La tarea del lógico, según Wittgenstein, no es construir lenguajes perfectos ni teorías sobre las proposiciones y las formas válidas de inferencia. La tarea del lógico, más bien, es encontrar una manera de representar las proposiciones, una notación, que nos permita ver con claridad la naturaleza de las proposiciones complejas y la característica esencial de las proposiciones lógicas: su necesaria verdad o falsedad. Si contamos con una representación perspicua de las proposiciones podremos ver, en el símbolo mismo, que las proposiciones de la lógica son verdaderas (o falsas en el caso de las contradicciones) en cualquier situación posible. En *TLP*, 6.1, escribe Wittgenstein: «Las proposiciones de la lógica son tautologías». Una tautología es una función de verdad que resulta verdadera para cualquier asignación de valores de verdad a las proposiciones elementales de las que es función de verdad; esto precisamente es lo que tiene que poner ante nuestros ojos una representación perspicua de las proposiciones lógicas.

Hemos visto que el sentido de una proposición es su acuerdo y desacuerdo con la existencia y no existencia de estados de cosas (*TLP*, 4.2); las proposiciones expresan sus condiciones de verdad. Las proposiciones elementales afirman la existencia de un estado de cosas (*TLP*, 4.21) y son verdaderas si ese estado de cosas existe; las proposiciones complejas expresan su acuerdo y desacuerdo con posibilidades de verdad y falsedad de las proposiciones elementales de las que son funciones de verdad. En *TLP*, 4.31, Wittgenstein introduce un tipo de esquemas para representar, utilizando las letras «V» (para «verdadera») y «F» (para «falsa»), todas las posibilidades

veritativas de las proposiciones elementales de las que una proposición no elemental es función de verdad. Si una proposición es función de verdad de *n* proposiciones elementales, habrá 2^n posibilidades de combinación de los valores de verdad de esas *n* proposiciones.[22] Las posibles combinaciones de valores de verdad se escriben en las diferentes líneas del esquema, y el valor de verdad de la proposición compleja para cada combinación veritativa se escribe en una columna a la derecha. Esos esquemas son claramente tablas de verdad de cada proposición. La tabla de verdad nos presenta las posibles combinaciones de verdad y falsedad de las proposiciones elementales de las que una proposición es función de verdad, así como el valor de verdad que la proposición compleja toma para cada una de esas combinaciones.

En *TLP*, 4.44, Wittgenstein afirma que el signo que se obtiene al correlacionar el signo «V» con las distintas posibilidades de verdad de las proposiciones elementales constituyentes en una tabla de verdad es un signo proposicional; la tabla representa las condiciones de verdad de la proposición. En *TLP*, 4.442, Wittgenstein escribe la tabla de verdad de la proposición «$p \supset q$», la cual ciertamente es un signo proposicional que representa de manera perspicua la proposición.

Ahora bien, una proposición lógica —por ejemplo, «$(((\sim p \vee q) \bullet p) \supset q)$» muestra a las claras su carácter tautológico en una tabla de verdad—. La columna de la derecha (en la tabla de la página siguiente) muestra que la proposición es verdadera para cualquier asignación de valores de verdad a las proposiciones elementales de las que es función de verdad:

p, q	$(((\sim p \vee q) \bullet p) \supset q)$
VV	V
VF	V

FV	V
FF	V

Lo que distingue a las proposiciones lógicas, como señalé antes, es que son verdaderas en todas las situaciones posibles, y eso precisamente es lo que muestra perspicuamente una tabla de verdad en el caso de las tautologías. Hay varias maneras de expresar las tautologías: una, no perspicua, como la que escribí líneas atrás usando signos lógicos y paréntesis, en la que alguien (que no tenga un mínimo entrenamiento en lógica simbólica) puede no saber a partir del solo símbolo si se trata de una tautología o no; otra, perspicua, como son las tablas de verdad, donde podemos ver de inmediato, a partir sólo del símbolo, si se trata o no de una proposición necesariamente verdadera.

En la expresión perspicua antes escrita podemos *ver* no sólo que la proposición «$(((\sim p \vee q) \bullet p) \supset q)$» es una tautología, sino también que la misma tabla corresponde a cualquier tautología en la que sólo figuren dos proposiciones elementales. En efecto, «$(((p \supset q) \bullet p) \supset q)$» tiene la misma tabla de verdad, y también la tiene «$(\sim(p \vee \sim q) \supset (\sim p \bullet q))$». Si dos signos proposicionales expresan las mismas posibilidades de acuerdo y desacuerdo con las mismas posibilidades veritativas de las mismas proposiciones elementales de las que son función de verdad, esto es, si tienen las mismas condiciones de verdad, entonces son la misma proposición. En el caso de las tautologías, lo que muestra su tabla de verdad es que todas ellas son verdaderas en todos los casos, «que todas dicen lo mismo. A saber: nada» (*TLP*, 5.43). Así que podemos concluir que hay una sola tautología construida a partir de cualesquiera dos proposiciones elementales. Algunas de las tautologías que escribimos antes pueden parecernos más evidentes o su verdad parecernos más obvia que la de otras, pero, como señala Wittgenstein, la obviedad no es lo que caracteriza a la lógica: si dos proposiciones complejas tienen

la misma tabla de verdad, son la misma proposición. Lo anterior, por cierto, escribe Wittgenstein, aclara el aparente misterio de que de una sola proposición *p* se sigan infinitas proposiciones: ~~*p*, ~~~~*p*, ~~~~~~*p*, etcétera (*TLP*, 5.43, y «Notes on Logic», p. 95). Mediante una tabla de verdad podemos ver que *p*, ~~*p*, ~~~~*p*, ~~~~~~*p*, son la misma proposición que *p*, y toda proposición se sigue de sí misma.[23]

Las tablas de verdad le interesan más a Wittgenstein como una representación perspicua de las proposiciones que como un procedimiento de decisión;[24] en ellas podemos ver con claridad dos cosas fundamentales: que «El único signo primitivo en lógica es la proposición» (*TLP*, 5.472) y que las constantes lógicas no representan nada, que «No hay objetos lógicos» (*TLP*, 4.441). En efecto, en las tablas de verdad sólo vemos proposiciones y combinaciones posibles de valores de verdad; no hay nada en una tabla de verdad que corresponda a las rayas que trazamos al escribirla ni a los paréntesis ni a las «V» ni a las «F»; sólo hay proposiciones y posibilidades veritativas, no hay objetos lógicos. «Mi idea fundamental —había escrito Wittgenstein— es que las constantes lógicas no representan nada» (*TLP*, 4.0312). En lógica sólo hay proposiciones elementales verdaderas o falsas; y las proposiciones moleculares que se generan mediante operaciones veritativas a partir de proposiciones elementales sólo expresan funciones de verdad de éstas. Las constantes lógicas, las conectivas proposicionales y los cuantificadores[25] en realidad no denotan nada, no hay «objetos lógicos», no hay «relaciones lógicas»; sólo hay proposiciones elementales y combinaciones de proposiciones elementales. Que los cuantificadores no denotan nada, afirma Wittgenstein, puede verse por el hecho de que la proposición «$\exists x(Fx) \bullet x = a$» dice exactamente lo mismo que la proposición «*Fa*», en la cual no aparece ningún cuantificador.[26]

6. Justificación de inferencias y dispensabilidad de las reglas de inferencia

Las tablas de verdad nos permiten, además de presentar perspicuamente las proposiciones, representar perspicuamente el caso en que una proposición está implicada lógicamente por otra, es decir, el caso en que una proposición es consecuencia lógica de otra; esto es, nos permiten ver con máxima claridad por qué estamos lógicamente justificados, al inferir a partir de una proposición, otra que es su consecuencia lógica. El corolario de la explicación que ofrece Wittgenstein sobre este asunto es que las reglas de inferencia salen sobrando, que son completamente dispensables.

Con el fin de explicar en qué consiste que una proposición pueda inferirse lógicamente de otra, Wittgenstein introduce la noción de 'fundamentos de verdad'. En *TLP*, 5.101, escribe: «los *fundamentos de verdad* de una proposición son aquellas posibilidades de verdad de sus argumentos de verdad que la hacen verdadera». Una proposición compleja puede resultar verdadera para algunas combinaciones de valores de verdad de las proposiciones elementales de las que es función de verdad, y falsa para otras; pues bien, sus «fundamentos de verdad» son precisamente aquellas combinaciones para las que resulta verdadera.[27] En términos de tablas de verdad, decimos que los fundamentos de verdad de una proposición son aquellas combinaciones de valores de verdad que se dan en los renglones de una tabla de verdad en los que la proposición resulta verdadera. Por ejemplo, en la siguiente tabla de verdad vemos que los fundamentos de verdad de la proposición molecular «($p \bullet \sim q$)» están dados en el segundo renglón,

p	q	$p \bullet \sim q$
V	V	F

V	F	V
F	V	F
F	F	F

Ahora bien, si los fundamentos de verdad de una proposición *φ* están incluidos en los fundamentos de verdad de la proposición representada en la tabla de verdad que acabamos de escribir, decimos que *φ* se sigue o está implicada o es consecuencia lógica de «(p • ~q)». No habrá ninguna combinación de valores de verdad que hagan verdadera la proposición «(p • ~q)» y falsa *φ* y eso es precisamente lo que queremos decir cuando decimos que una proposición se sigue lógicamente de otra y, por lo tanto, que estamos lógicamente justificados al inferir una de la otra. Escribe Wittgenstein: «En particular, la verdad de una proposición "*p*" se sigue de una proposición "*q*" si todos los fundamentos de verdad de la segunda son fundamentos de verdad de la primera» (*TLP*, 5.12). Lo que equivale a decir que no hay ninguna posibilidad de que «*q*» sea verdadera y «*p*» falsa, lo cual significa que «*q*» implica lógicamente a «*p*».

La relación de implicación lógica es algo que podemos ver directamente en una tabla de verdad; como afirma Wittgenstein: «Que la verdad de una proposición se sigue de la verdad de otras lo vemos a partir de la estructura de las proposiciones» (*TLP*, 5.13). Una tabla de verdad nos muestra precisamente esa estructura, en ella podemos *verla*: «La naturaleza de la inferencia puede adivinarse considerando sólo las dos proposiciones. Ellas mismas son la única justificación posible de la inferencia» (*TLP*, 5.132). No hay nada externo a las proposiciones que justifique la inferencia; lo que la justifica es algo constitutivo de las proposiciones mismas. Cuando dos proposiciones tienen exactamente los mismos fundamentos de verdad, podemos decir que son una misma proposición, simbolizada,

tal vez, de dos maneras diferentes, y evidentemente una se sigue de la otra, pues toda proposición se sigue de sí misma.

Si lo anterior es correcto, podríamos preguntarnos cuál es entonces el papel de las pruebas lógicas, para qué sirven. Wittgenstein tiene una contestación concisa y aguda a esta pregunta. En *TLP*, 6.1262, escribe: «La prueba en lógica es simplemente un expediente mecánico para facilitar el reconocimiento de tautologías en casos complicados.» De manera que las pruebas no hacen nada por encima de las tablas de verdad, no son imprescindibles, nos las podríamos arreglar sin ellas. Esto, desde luego, no significa que Wittgenstein desaconseje dar pruebas de proposiciones lógicas o que recomiende no hacerlo; sólo pretende aclarar la naturaleza dispensable de las demostraciones lógicas que usan reglas de inferencia. Las pruebas lógicas no nos permiten extender el conjunto de las inferencias lógicamente válidas más allá de lo que nos permiten las tablas de verdad; por otra parte, carecen del carácter perspicuo distintivo de las tablas de verdad.

Ahora bien, si lo que justifica las inferencias lógicas o las deducciones de unas proposiciones a partir de otras está en las proposiciones mismas, entonces las relaciones lógicas entre proposiciones se descubren considerando sólo las proposiciones, no se descubren empíricamente, sino que son *a priori*. «Todas las deducciones —escribe Wittgenstein— se hacen *a priori*» (*TLP*, 5.133). Esto contrasta con la manera como establecemos la verdad de las proposiciones elementales: ninguna proposición elemental puede deducirse a partir de otra proposición elemental; la única manera como podemos saber si una proposición empírica es verdadera o falsa es comparándola con la realidad. El conocimiento de hechos en el mundo es siempre *a posteriori* y la verdad de las proposiciones fácticas es siempre contingente.

Hay, sin embargo, un tipo de proposiciones sobre acontecimientos en el mundo que uno podría pensar que son buenas candidatas para ser tenidas como proposiciones significativas y tal

vez necesariamente verdaderas. Forman parte del discurso científico y no sólo son reiteradamente confirmadas en la experiencia, sino que nos resulta difícil concebir su falsedad; me refiero a las leyes científicas que hablan de relaciones causales. ¿Qué nos dice el *Tractatus* al respecto?

7. Las proposiciones de las ciencias naturales

Las proposiciones científicas son la totalidad de las proposiciones verdaderas (*TLP*, 4.11);[28] es decir, describen situaciones posibles, hacen una clara partición entre configuraciones de estados de cosas que las hacen verdaderas y configuraciones de estados de cosas que las hacen falsas, y de hecho las situaciones que describen forman parte del mundo. Pero, si bien las proposiciones de la ciencia constituyen la totalidad de las proposiciones verdaderas, ninguna de ellas es necesaria. Toda proposición científica puede analizarse hasta llegar a configuraciones de proposiciones elementales que figuran la combinación de estados de cosas que precisamente la hacen verdadera. Lo que hay al final del análisis de cualquier proposición científica son combinaciones de proposiciones elementales contingentes y lógicamente independientes entre sí. De manera análoga, las combinaciones de estados de cosas en el mundo que describe la ciencia son contingentes y metafísicamente independientes entre sí; ningún estado de cosas excluye ni implica a ningún otro estado de cosas; cualquier combinación de estados de cosas *puede* darse, pero ninguna combinación *tiene* que darse. En la ciencia no hay proposiciones necesarias. Lo que describe la ciencia es pura contingencia. De la existencia de una situación, escribe Wittgenstein, no podemos inferir la existencia de otra enteramente diferente (*TLP*, 5.135). No hay en el mundo ningún nexo o relación que conecte necesariamente dos estados de cosas, dos sucesos o dos hechos en el mundo, como tampoco hay ninguna relación de

implicación lógica entre las proposiciones que figuran sucesos en el mundo; el único terreno donde hay proposiciones necesarias es la lógica «[…] fuera de la lógica —escribe Wittgenstein— todo es accidental» (*TLP*, 6.3).

Lo anterior supone rechazar las relaciones causales entre acontecimientos. En la tradición científica y filosófica, muchos han considerado que el prototipo de relación necesaria entre sucesos en el mundo es precisamente la relación causal. Decir que *a* causa *b* quiere decir que, si *a* ocurre, *b tiene* que ocurrir o que *no es posible* que ocurra *a* sin que ocurra *b*. Los sucesos supuestamente conectados causalmente son de cierto tipo, y las leyes que recogen las relaciones causales entre tipos de acontecimientos, en caso de ser verdaderas, solemos considerarlas proposiciones necesariamente verdaderas. Se ha sostenido que, en una ley causal de la forma «Los *As* causan *Bs*», la palabra «causan» denota una relación fáctica necesaria entre los *As* y los *Bs*. Leyes causales, como —por ejemplo— el calor causa la expansión de los metales o la presencia en el organismo humano del SARS-CoV-2 causa covid-19, recogen justamente relaciones causales entre tipos de sucesos y expresan proposiciones fácticas necesarias.[29] Sin embargo, en opinión de Wittgenstein, la existencia de relaciones necesarias entre sucesos (o entre tipos de sucesos) en el mundo no es más que una ilusión que él pretende desterrar: «no hay ninguna compulsión que haga que una cosa suceda porque otra cosa sucede» (*TLP*, 6.37). Las leyes causales no son más que formas opcionales de describir acontecimientos en el mundo. «La ley de causalidad no es una ley, sino la forma de una ley» (*TLP*, 6.32), y las leyes causales pueden inducirnos a creer falsamente que hay relaciones necesarias entre sucesos. A pesar de que las generalizaciones causales se confirmen reiteradamente en la experiencia, eso no nos autoriza a inferir sucesos en el futuro a partir de sucesos en el presente,[30] pues, como hemos señalado, dentro de la concepción tractariana ningún suceso está necesariamente conectado con otro. «La creencia en

relaciones causales —escribe Wittgenstein— es una *superstición*» (*TLP*, 5.1361). Y al leer estas palabras no puede dejar de venir con fuerza a nuestras mentes el recuerdo de la explicación que ofrece David Hume de la causalidad.[31]

La concepción del lenguaje y de la realidad que sostiene Wittgenstein en el *Tractatus* implica efectivamente que, al no haber relaciones necesarias entre estados de cosas, tampoco puede haber proposiciones fácticas necesarias. La supuesta verdad necesaria de tales proposiciones y la supuesta conexión necesaria entre sucesos en el mundo se desvanecen en el análisis y en la descomposición de complejos en sus constituyentes; en el lenguaje, el análisis nos deja sólo con proposiciones elementales independientes lógicamente entre sí, y en el mundo la descomposición de complejos nos conduce, en último término, a estados de cosas independientes metafísicamente unos de otros.

Hemos mencionado que en *TLP*, 4.11, Wittgenstein identifica la totalidad de las proposiciones científicas con la totalidad de las proposiciones verdaderas. Pero ¿acaso no son también verdaderas muchas de las proposiciones con las que nos comunicamos en la vida cotidiana y de las que no diríamos que son propiamente «científicas»? Wittgenstein alude al lenguaje ordinario sólo en tres entradas del *Tractatus*.[32] En *TLP*, 3.323, menciona el hecho de que en el lenguaje ordinario con frecuencia una misma palabra tiene diversos significados y, por lo tanto, puede constituir diversos símbolos,[33] lo cual, señala, ha dado lugar a muchos errores en la filosofía. Más adelante, en *TLP*, 4.002, escribe: «El lenguaje ordinario es parte del organismo humano y no menos complicado que éste. […] Es humanamente imposible extraer de él, sin mediación alguna, la lógica del lenguaje». Poseemos la habilidad para construir lenguajes capaces de expresar cualquier sentido, pero no tenemos idea de «cómo ni de qué significa cada palabra» ni contamos con la habilidad para analizar nuestras proposiciones declarativas ordinarias. Éstas, al igual que las proposiciones

científicas, sólo tienen sentido en la medida en la que describen situaciones posibles, combinaciones de estados de cosas. La razón por la que resulta difícil, si no imposible, extraer del lenguaje ordinario «la lógica del lenguaje» es, como lo sugiere él mismo en esa misma entrada, porque el lenguaje disfraza el pensamiento y «no podemos inferir a partir de la forma externa de la vestimenta la forma del pensamiento vestido con ella». Si lo anterior es correcto, no debemos confiar en la gramática superficial de nuestro lenguaje,[34] pues las apariencias del lenguaje ordinario, además de la posibilidad de resultar engañosas, son enormemente difíciles de descifrar.[35] Sin embargo, Wittgenstein no recomienda reformar el lenguaje; el problema no radica en la lógica del lenguaje ordinario, sino en lo complicado que resulta descubrirla. En *TLP*, 5.5563, escribe: «De hecho, todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están, tal como están, ordenadas de manera lógicamente perfecta». Y termina este párrafo con una frase fulminante: «Esta cosa extremadamente simple que hemos de indicar aquí no es un símil de la verdad, sino la completa verdad misma».

Las ciencias naturales describen el mundo mediante proposiciones con sentido estructuradas en teorías. Wittgenstein establece una diferencia radical entre las ciencias naturales y la filosofía. La filosofía no es una ciencia, no describe el mundo ni tiene como función construir teorías. Leemos en *TLP*, 4.111: «La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra "filosofía" tiene que significar algo que esté por encima o por debajo de las ciencias naturales, pero no al lado de ellas.)» La función de la filosofía, a diferencia de la ciencia, como veremos en el siguiente capítulo, no es la elaboración de teorías ni la descripción de la realidad, sino algo totalmente diferente: la clarificación de los pensamientos.[36] Los enunciados formulados por filósofos mediante el uso de oraciones declarativas con la intención de decir algo profundo o fundamental, algo metafísico, en realidad no describen nada, no logran figurar

nada y por ello mismo, como veremos en su momento, son simplemente absurdos carentes de sentido (*Unsinn*).

V. La ética, lo místico y la filosofía

Hacia el final del breve texto del *Tractatus*, Wittgenstein se aparta de las disquisiciones sobre la naturaleza de la proposición y de la lógica que ocupan aproximadamente las primeras setenta páginas de su libro, y en cuatro apretadas páginas se aboca a sacar las conclusiones difíciles de soslayar que se derivan de su obra sobre temas de suma importancia para él mismo y para la filosofía en general: la ética, el sentido de la vida y la filosofía misma.[1] ¿Qué consecuencias se siguen de las ideas que ha defendido sobre las proposiciones con sentido y la lógica para la posibilidad del discurso ético, estético y religioso? ¿En dónde reside el sentido de la vida, si es que hay alguno? ¿Y qué consecuencias se siguen de sus tesis sobre la proposición con sentido para el caso de las proposiciones que pretenden expresar ideas filosóficas?

La consecuencia general que se desprende de la concepción tractariana de la proposición con sentido es que ni los discursos que hablan de valores (éticos, estéticos, religiosos) ni los que pretenden decir algo sobre el sentido de la vida ni los que intentan formular explicaciones o teorías filosóficas (incluyendo una buena parte del propio *Tractatus*) tienen sentido, ya que no figuran hechos posibles y, por lo tanto, literalmente carecen de sentido. Los enunciados valorativos y los que forman parte de obras filosóficas comparten la pretensión de expresar verdades incondicionales, trascendentes, verdades necesarias que no son meras tautologías; pero hemos visto que dentro de la concepción tractariana de la proposición, tales

verdades simplemente no existen ni pueden existir, pues sólo tienen sentido y valor de verdad las proposiciones que expresan hechos contingentes y la necesidad es una exclusiva de la lógica (*TLP*, 6.37). Coherente con su concepción de la proposición, Wittgenstein tiene que concluir que los enunciados valorativos y el discurso filosófico en realidad son imposibles, esto es, que realmente no logran expresar proposiciones con sentido; dicho en sus propias palabras, que son *unsinnig*, sinsentidos, palabras absurdas, especies de disparates. En cuanto al sentido del mundo y de la vida, éstos también son asuntos que rebasan lo meramente fáctico;[2] por ende, tampoco es posible pensar y hablar sobre ellos. La ciencia que abarca la totalidad de proposiciones verdaderas nada puede decir sobre estos temas vitales; la ciencia se limita a describir lo que casualmente acontece, «todo lo que sucede y es de esta y aquella manera. [… Y] todo lo que es de esta y aquella manera es accidental» (*TLP*, 6.41). Las teorías y explicaciones científicas sobre los hechos que constituyen el mundo nada dicen ni pueden decir sobre nuestros «problemas vitales».[3]

En este último capítulo pretendo abordar estos espinosos asuntos. Empezaré por examinar lo que Wittgenstein escribe acerca de las pretendidas proposiciones valorativas y el sentido de la vida, luego diré algo sobre lo que él llama «lo místico». En la segunda mitad de este capítulo me referiré a la proposición aparentemente paradójica *TLP*, 6.54,[4] cuya correcta interpretación ha sido muy debatida en la filosofía reciente; luego me referiré al escepticismo de Wittgenstein en relación con las llamadas teorías y «proposiciones filosóficas» y a la tarea a la que, según Wittgenstein, debe limitarse la filosofía. En la sección final diré algo sobre *la visión correcta del mundo* a la que pretendidamente el *Tractatus* nos puede conducir.

1. La imposibilidad de las proposiciones éticas[5]

De acuerdo con lo que hemos visto hasta aquí, sólo tienen sentido las proposiciones que describen hechos, las cuales son todas ellas contingentes. Sólo las proposiciones fácticas dicen algo; esto es, las proposiciones que figuran, describen o representan situaciones posibles, de manera que las combinaciones de palabras que no digan que las cosas están de esta o aquella manera, es decir, que cierta combinación de estados de cosas se da en la realidad, no dicen nada. Sólo lo que tiene la forma de la realidad, la forma lógica, es susceptible de ser figurado en una oración con sentido; sólo se pueden figurar hechos en el mundo y todos los hechos son contingentes y se ubican en un mismo nivel, ningún hecho contiene algo que lo coloque por encima o por debajo de los demás.

Si lo anterior es correcto, entonces las proposiciones valorativas son imposibles, no sólo los imperativos morales que evidentemente no pretenden describir hechos,[6] sino también las proposiciones que encomian o condenan acciones por su valor moral o las que pretenden expresar el valor religioso de una experiencia. Tampoco son posibles las proposiciones que intentan expresar la belleza de una obra que nos conmueve o el asombro que nos produce la mera existencia del mundo, pues ninguna de esas experiencias puede reducirse a la ocurrencia casual de hechos físicos o psicológicos, a una distribución accidental de estados de cosas que se dan y que no se dan.[7] Cuando pretendemos valorar acciones, personas, obras de arte, situaciones que nos sobrecogen o nos asombran, es porque sentimos que esas cosas poseen una cualidad especial, un valor absoluto que no es equivalente a ninguna consideración meramente fáctica.

En *TLP*, 6.4, Wittgenstein sentencia: «Todas las proposiciones tienen igual valor». Todas las proposiciones se limitan a describir configuraciones accidentales de estados de cosas; entonces, todas se ubican en un mismo nivel, en el nivel de lo fáctico, de lo contingente. «Las proposiciones no pueden expresar nada que sea

más elevado» (*TLP*, 6.42), ninguna proposición con sentido puede expresar algo noble o valioso, pues sólo pueden expresar hechos mundanos y «en el mundo todo es como es y todo sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor» (*TLP*, 6.41). Dicho de otra manera, los valores no están en el mundo,[8] porque todo lo que hay en el mundo es accidental y los valores no son rasgos accidentales de las cosas que valoramos; si juzgamos que un acto es bondadoso o justo, el valor que le atribuimos no es un rasgo accidental del acto, es una cualidad constitutiva sin la cual no sería el acto que es;[9] y dicha cualidad no implica ni es implicada por ningún conjunto de enunciados acerca de hechos mundanos.[10] Más adelante leemos: «Las proposiciones no pueden expresar nada que sea más elevado» (*TLP*, 6.42). Si las proposiciones no pueden expresar nada más noble, más elevado, que los hechos mundanos, entonces, concluye Wittgenstein, las proposiciones éticas son imposibles, «no puede haber proposiciones éticas» (*TLP*, 6.42). En efecto, los enunciados éticos pretenden expresar algo diferente de la mera descripción de hechos: pretenden atribuir valor a acciones, experiencias y emociones humanas, y si el valor no está *en* el mundo, no es parte del mundo, no puede ser tema de proposiciones con sentido. En *TLP*, 6.41, leemos: «En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay *en* él valor alguno y, si lo hubiera, no tendría ningún valor.» No tendría ningún valor porque lo que está *en* el mundo es lo que acontece, y lo que acontece son hechos contingentes; si, por imposible, hubiese *en* el mundo un valor, sería un hecho más que acontecería y, por lo tanto, sería algo contingente, accidental, carente de valor.

Veamos lo anterior con mayor detalle. En el mundo nada es necesario, sólo hay hechos contingentes; pero resulta claro que, cuando tenemos la experiencia de una acción noble o de una obra valiosa, el valor que les atribuimos no es una cualidad meramente accidental. Esto es, si consideramos que un acto de lealtad o de justicia es moralmente admirable, o que la Sinfonía Júpiter es

sublime o que la Gioconda es hermosa, no pretendemos atribuir al acto de lealtad o de justicia ni a la Sinfonía Júpiter ni a la Gioconda, una cualidad que posean casualmente —por ejemplo, que me gustan o que las prefiero a otras cosas—, ni mucho menos una propiedad instrumental —que son un medio adecuado para conseguir algún otro fin deseado—, sino una cualidad que el acto leal, la acción justa, la Gioconda y la Sinfonía Júpiter poseen intrínseca y necesariamente; esto es, algo constitutivo de ellas que si no lo tuvieran no serían lo que son.

En «Una conferencia sobre la ética», escrita diez años después de haber terminado el *Tractatus*, Wittgenstein distingue entre el valor relativo y el valor absoluto propio de la ética,[11] y sostiene enfáticamente que si bien todos los enunciados de valor relativo son reducibles a enunciados fácticos, ningún enunciado de hecho (físico o psicológico) es o implica un enunciado de valor absoluto.[12] Si intentásemos describir algo que percibimos como absolutamente valioso mediante proposiciones con sentido, el resultado serían proposiciones contingentes en las que el valor simplemente desaparece. Por ejemplo, si intentamos describir una acción que apreciamos como leal o justa, o un acontecimiento que vivimos como un milagro, como si se tratase simplemente de una determinada secuencia de sucesos que tuvieron lugar en un cierto lugar y en un tiempo determinado, el aspecto valioso de lo que intentamos describir se esfuma por completo.[13] Lo ético, lo estético y lo religioso no se reducen a hechos en el mundo susceptibles de ser descritos mediante proposiciones con sentido. Por otro lado, si quisiéramos ir más allá de la mera descripción de hechos e intentásemos expresar en palabras el valor absoluto que percibimos en una acción moral, en una obra de arte o en una experiencia vivida como milagrosa, saltaríamos fuera del espacio lógico y caeríamos en el terreno de los sinsentidos, no podríamos más que pronunciar disparates. En la parte final de «Una conferencia sobre la ética» escribe Wittgenstein:

> mi tendencia y creo que la tendencia de todos los hombres que alguna vez intentaron escribir o hablar de ética o religión era chocar con los límites del lenguaje. […] La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, el bien absoluto, lo valioso absoluto, no puede ser ninguna ciencia.[14]

Los valores no pueden ser tema de proposiciones con sentido,[15] resultan inexpresables en el lenguaje. «Es claro que la ética no puede expresarse en palabras. La ética es trascendental» (*TLP*, 6.421).

El problema del valor absoluto se vuelve a plantear si nos preguntamos por el sentido de la vida o del mundo.[16] Si la vida o el mundo tienen sentido, esto sólo puede deberse a que en la vida y en el mundo se muestran valores absolutos; si no hubiese nada valioso, no existiría el problema del sentido de la vida ni del mundo; la vida de un ser humano sólo sería una secuencia de acontecimientos que le ocurrirían a un cuerpo,[17] y el mundo sería la totalidad de los hechos pasados, presentes y futuros, un mero acontecer de sucesos susceptible de ser descrito mediante proposiciones con sentido. Vistos de esta manera puramente fáctica, ni la vida ni el mundo nos plantearían el problema de si tienen o no sentido, como no me lo plantea el hecho de que la mesa en la que escribo es de madera o de que está lloviendo ahora. En cambio, el sentir un asombro inexpresable en palabras ante el mero hecho de que el mundo exista, o el que nos conmueva la hermosura de la Gioconda o que veamos ciertas acciones como poseedoras de un valor intrínseco absoluto, el que aceptemos que hay vidas bien vividas y vidas mal vividas, hacen surgir en nosotros la pregunta de si tienen sentido el mundo y la vida. Ese sentido, sin embargo, es algo que tampoco puede expresarse en palabras, pues no hay ningún hecho en el mundo ni en la vida de las personas en el que consista ese sentido. «El sentido del mundo —escribe Wittgenstein— tiene que residir fuera de él» (*TLP*, 6.41). Ningún acopio de conocimientos científicos

puede ayudarnos a resolver el problema del sentido del mundo y de la vida; lo único que puede ayudarnos a deshacernos del problema del sentido de la vida es darnos cuenta de que la pregunta no tiene sentido, que es *unsinnig*, pues si no es posible dar una respuesta con sentido a un pretendido problema, tampoco tiene sentido el planteamiento mismo del problema; escribe Wittgenstein: «Si una respuesta no puede expresarse, tampoco puede expresarse la pregunta correspondiente» (*TLP*, 6.5). Esto es, si logramos entender que es imposible responder al problema sobre el sentido del mundo o de la vida, el problema se desvanece. «La solución al problema de la vida se nota en la desaparición del problema. […] los hombres que después de largas dudas han logrado tener claridad sobre el sentido de la vida se han dado cuenta de que no se puede decir en qué consiste ese sentido» (*TLP*, 6.521). Dejaremos de preguntarnos sobre el sentido de la vida o del mundo cuando hayamos comprendido que la pregunta misma no tiene sentido.

2. Lo místico

El hecho de que las proposiciones con sentido no puedan expresar nada valioso, nada que sea más elevado, no implica que no haya valores, que no exista lo valioso, sólo implica que no podemos expresarlo en palabras. Casi al final del *Tractatus* escribe Wittgenstein: «Hay ciertamente lo inexpresable en palabras. Esto *se muestra*; es lo místico» (*TLP*, 6.522).[18] Ya antes ha escrito: «Lo místico no consiste en *cómo* sea el mundo, sino en el *que* sea» (*TLP*, 6.44); que el mundo sea de esta o aquella manera, que en el mundo acontezcan tales o cuales hechos, es un tema para la ciencia que puede ser descrito y explicado mediante proposiciones con sentido, pero el asombro que podemos experimentar ante la existencia del mundo es una experiencia inexpresable en palabras.[19] Ver el mundo como un todo, como una especie de milagro que inexplicablemente

está allí, eso es lo místico. Si bien lo místico no puede expresarse en palabras, puede captarse (¿tal vez sentirse o experimentarse?) cuando se logra ver el mundo de una cierta manera, *sub specie aeterni*.[20] En *TLP*, 6.45, escribe: «El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico». Cabe reiterar en este punto que lo místico abarca no sólo lo estético, lo ético y lo religioso, todo lo que vemos o sentimos como intrínsecamente valioso, todo lo realmente importante, sino, además, todo lo que se muestra en el lenguaje, pero que no podemos decirlo. Dentro de lo inexpresable en palabras están la lógica y el lenguaje vistos como totalidades:[21] la lógica como la totalidad de tautologías y el lenguaje como la totalidad de proposiciones con sentido. En un pasaje al final de «Una conferencia sobre la ética» manifiesta la tentación de equiparar «el milagro de la existencia del mundo» con «la existencia del lenguaje mismo».[22]

Jacques Bouveresse, en su interesante libro sobre el *Tractatus*, ofrece una iluminadora elucidación de la noción tractariana de lo místico: «lo místico —escribe— es todo aquello para decir lo cual tendríamos que situarnos fuera de los límites del lenguaje y del mundo».[23] Esta manera de caracterizar lo místico nos permite comprender, como señalé antes, que para Wittgenstein lo místico incluye no sólo la ética y el sentido del mundo y de la vida, sino también la lógica y cualquier opinión que pretendamos emitir sobre el lenguaje como la totalidad de proposiciones. Lo místico abarca también todo aquello que la filosofía pretende expresar al hablar de la realidad o del mundo como totalidades, cuando elabora complejas teorías sobre el ser, el tiempo, el conocimiento, la mente. Si lo místico es inexpresable en palabras, nada con sentido puede decirse de lo místico. El error filosófico fundamental que Wittgenstein se propone desterrar, y que seguirá señalando en sus *Investigaciones filosóficas*, es pretender hablar desde lo que Bouveresse llama «el punto de vista angélico»;[24] esto es, pretender decir algo sobre el mundo desde un punto de vista exterior al mundo o decir algo sobre

el lenguaje desde fuera del lenguaje. La crítica al punto de vista angélico, sostiene Bouveresse, es la crítica a la idea de que uno puede tener simultáneamente un pie dentro y otro fuera del lenguaje (o del mundo) y es básicamente esta idea la que, en el *Tractatus*, Wittgenstein se propone refutar de una vez por todas con sus elucidaciones. Si lo entendemos bien, dejaremos de intentar expresar en el lenguaje lo inexpresable, dejaremos de chocar con los límites del lenguaje y, como veremos más adelante, podremos alcanzar una visión correcta del mundo.

3. La paradoja del *Tractatus*

Hemos visto en la sección anterior las razones por las que Wittgenstein considera imposible no sólo la ética en sentido estricto y el discurso valorativo en general, sino la filosofía misma, especialmente la metafísica, pues, en efecto, ésta pretende hablar del mundo como una totalidad vista, por así decirlo, desde la perspectiva angélica, desde afuera del mundo y del lenguaje. Pero, preguntémonos ahora: pretender describir la «lógica del lenguaje», lo que muestra el lenguaje, decir cómo está constituido el mundo, cuál es su «forma» y cómo tiene que relacionarse el lenguaje con la realidad para que haya sentido ¿no acaso supone precisamente hablar del mundo y del lenguaje como totalidades vistas desde fuera del mundo y del lenguaje? Y ¿no es eso justamente lo que Wittgenstein nos ofrece en la mayor parte del *Tractatus*? ¿No son entonces sinsentidos sus propias proposiciones? En *TLP*, 6.54, Wittgenstein enfrenta directamente esta dificultad. Ahí escribe:

> Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas —sobre ellas— se haya elevado por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que ha trepado por ella.)[25]

> Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente.

Wittgenstein aplica a su propia filosofía el calificativo que ya antes había aplicado a las proposiciones de las teorías filosóficas en general. En *TLP*, 4.003, escribe: «La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas, sino sin sentido [*unsinnig*]. Es por eso por lo que no podemos en absoluto responder a preguntas de este tipo, sino sólo constatar que se trata de sinsentidos». Lo que afirma aquí no es que las proposiciones filosóficas carezcan de sentido como las proposiciones de la lógica por ser vacuas, por resultar verdaderas para cualquier situación posible, sino por ser auténticos sinsentidos, absurdos, disparates que no podemos entender, con los que no se puede dialogar o discutir, a los que no se puede contraponer razonablemente nada, pues carecen de sentido. Y en *TLP*, 6.54, no sólo acepta que sus propias proposiciones son sinsentidos, sino que nos invita a reconocerlas como tales y a servirnos de ellas para llegar a ver el mundo correctamente; en ese sentido, cumplen una función elucidadora. Pero ¿cómo pueden unos disparates servirnos como elucidaciones que nos permitan alcanzar una visión correcta del mundo? Si los sinsentidos del *Tractatus* nos permiten alcanzar una visión correcta del mundo, entonces pensaríamos que deben tener algún sentido; pero si son meros absurdos, si son simples disparates carentes de todo sentido, entonces ¿cómo pueden conducirnos a ver el mundo correctamente? Esta paradoja que encierra el *Tractatus*, y que se expresa con claridad en la penúltima proposición del libro, ha dado lugar a una intensa controversia en la filosofía reciente;[26] las reacciones a *TLP*, 6.54, han sido muy diversas y sin duda han contribuido a incrementar el interés actual por esta formidable obra, así como a su mejor entendimiento.[27] Sin embargo, examinarlas seriamente sería un tema para otro libro,

pues requeriría mucho mayor espacio y nos desviaría del propósito central de este capítulo.

Preguntémonos, pues, ¿por qué Wittgenstein sostiene que quien lo entienda reconocerá sus proposiciones como disparates? La conclusión de que las proposiciones filosóficas son sinsentidos se asienta sobre dos ideas centrales tractarianas: (*i*) la distinción entre lo que una proposición dice y lo que muestra (a la que nos hemos referido en la sección 3 del capítulo IV), y (*ii*) la tesis general de que lo que se muestra no puede decirse. Tratemos de ver con mayor detalle lo que implica esta segunda tesis.

Cora Diamond,[28] siguiendo a Peter Geach, encuentra un paralelismo entre la paradoja de Wittgenstein y la que Frege presenta en «Sobre concepto y objeto».[29] Frege muestra que aun cuando en el lenguaje podamos apreciar la diferencia entre la noción de 'concepto' y la de 'objeto', es imposible expresarla en el lenguaje; la distinción se resiste a ser explicada. Si intentásemos explicarla, tendríamos que usar una oración en la que «El concepto» figurase como sujeto lógico (por ejemplo, «El concepto C es tal o cual cosa»), lo cual es un absurdo, pues sólo un nombre de objeto puede ocupar la posición de sujeto en la oración. Para Frege, esa expresión no sería propiamente una oración, sería una expresión mal formada carente de significado. De manera similar, Wittgenstein sostiene que hay cosas fundamentales —por ejemplo, la forma lógica, la forma de la realidad, la lógica del lenguaje— que se muestran en el lenguaje, pero que no pueden expresarse en palabras. En *TLP*, 4.121, leemos: «Las proposiciones *muestran* la forma lógica de la realidad», pero eso que muestran no puede decirse: «Lo que *puede* mostrarse no *puede* decirse» (*TLP*, 4.1212), no puede expresarse en el lenguaje (*TLP*, 4.12, 4.121). Cabe preguntar: ¿por qué no pueden decirse esas cosas tan importantes que se muestran en el lenguaje? Porque «[p]ara poder representar la forma lógica —sostiene Wittgenstein—, tendríamos que poder colocarnos con las proposiciones fuera de la lógica […]» (*TLP*, 4.12); esto es, tendríamos, por imposible, que

poder colocarnos fuera del lenguaje y del mundo. Tratar de expresar lo que se muestra sólo nos lleva a chocar con los límites del lenguaje, el mero intento nos saca del espacio lógico en donde cualquier secuencia de palabras sólo expresará confusión y sinsentido.

Entre las cosas que se muestran en el lenguaje están los diversos tipos de contribución que hacen las expresiones al sentido de una proposición; un nombre no contribuye de la misma manera al sentido de una proposición que un predicado o una relación; en una notación conceptual distinguimos los diferentes tipos de expresión mediante el uso de distintas variables, y cada variable significa un concepto formal: «Una variable proposicional significa un concepto formal y sus valores los objetos que caen bajo el concepto» (*TLP*, 4.127). Los conceptos formales se muestran en la proposición. Por ejemplo, en la proposición «*Fa*» se muestra que el objeto *a* nombrado por «*a*» ocurre en el sentido de la proposición (*TLP*, 4.1211). Pero el concepto de objeto no es propiamente un concepto, es un concepto formal;[30] los conceptos formales constituyen el significado de las diversas variables proposicionales (*TLP*, 4.127). «Toda variable —escribe Wittgenstein— es el signo de un concepto formal» (*TLP*, 4.1271). Así, el nombre variable «*x*» es el signo propiamente dicho del pseudoconcepto *objeto* (*TLP*, 4.1272). Si la palabra «objeto» se usa correctamente, se expresa en las notaciones conceptuales mediante un nombre variable (*TLP*, 4.1272). Pero si se usa como un concepto propiamente dicho, el resultado es una pseudoproposición, un sinsentido.[31] Otros conceptos formales son los de «complejo», «hecho», «número», «función», «propiedad», etcétera (*TLP*, 4.1272). No es posible expresar por medio de una proposición con sentido que algo caiga bajo un concepto formal como objeto suyo (*TLP*, 4.126); esto es, no se puede decir, por ejemplo, que la mesa es un objeto o que el color de mi gato es una propiedad, esto se muestra en las proposiciones «La mesa es de madera» y «Mi gato es gris y blanco», y eso que

muestran las proposiciones no puede decirse: «Lo que puede mostrarse no puede decirse» (4.1212). Muchos problemas en filosofía surgen precisamente del hecho de tratar los conceptos formales como conceptos propiamente dichos; esto es, como si significaran funciones o clases.

En oraciones escritas por filósofos, con frecuencia se habla de conceptos formales como si fuesen conceptos en sentido estricto; se habla de objetos, de relaciones, de propiedades, de números, de funciones, etcétera, como si éstas fuesen palabras para conceptos propiamente dichos. El resultado es, como señalamos antes, que emiten sinsentidos. Por ejemplo, la palabra «objeto», cuando es usada adecuadamente en el lenguaje ordinario funciona como una especie de variable; podemos decir en el habla común «hay dos objetos sobre la mesa» o «dame el objeto que está a tu derecha» y esas oraciones son enteramente gramaticales y podemos entenderlas, pero cuando en el habla filosófica se dice «hay objetos» o «conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética de lo diverso en la intuición» (Kant, *CRP*, A104) o «los objetos son simples» (*TLP*, 2.02) o «los objetos son la sustancia del mundo» (*TLP*, 2.021), la palabra «objeto» deja de tener la función de una variable para convertirse en un supuesto nombre, el cual carece de significado y la pseudoproposición en la que ocurre es un sinsentido.[32] La única función legítima de la filosofía sería señalar que la palabra «objeto» en ese tipo de contextos carece de significado; aunque tengamos la ilusión de comprender algo, la pretendida proposición filosófica no deja de ser un mero disparate, un absurdo. Termina Wittgenstein el largo pasaje en donde expone las razones por las que las proposiciones que pretenden hablar de conceptos formales carecen de sentido declarando:[33] «La pregunta por la existencia de un concepto formal es un sinsentido. Pues ninguna proposición puede responder a tal pregunta» (*TLP*, 4.1274). Una pregunta o una duda genuina sólo puede existir donde existe una respuesta, y una respuesta, donde *puede decirse* algo (*TLP*,

6.51). Mucho ingenio se ha gastado en tratar de responder al escéptico que duda de la posibilidad de conocer los objetos externos o duda de su mera existencia; Wittgenstein escribe que la duda del escéptico no puede responderse, y no puede responderse porque carece de sentido.[34]

4. El discurso filosófico

Wittgenstein en el *Tractatus* nos conmina, pues, a abandonar el discurso teórico filosófico, a guardar silencio sobre lo inexpresable en palabras, a deshacernos de teorías y explicaciones que a muchos filósofos les han quitado el sueño. Los problemas filosóficos surgen, según escribe en el «Prólogo», del mal entendimiento de la lógica de nuestro lenguaje; si entendiésemos correctamente la lógica del lenguaje, eso conduciría a la disolución de los problemas.[35] Y eso es lo que aparentemente Wittgenstein se propone llevar a cabo en su texto: sacar a la luz la lógica del lenguaje, exponer la «sintaxis lógica», y al hacerlo mostrarnos los límites del lenguaje con sentido, los límites de lo decible y de lo pensable, y la imposibilidad del discurso filosófico. La conclusión que asume en *TLP*, 6.54, como hemos visto, es que sus propias proposiciones filosóficas caen fuera de esos límites y son, por lo tanto, sinsentidos. En efecto, las proposiciones del *Tractatus* que intentan mostrar la lógica del lenguaje y proveernos de una teoría del significado (y, con ello, hacer explícitos los límites del sentido y de lo pensable) caen, de acuerdo con la propia teoría del significado que proponen, fuera de los límites del lenguaje con sentido. Nos hallamos, como señalé antes, frente a una especie de paradoja: se nos presenta una teoría filosófica del significado que califica de sinsentidos las proposiciones filosóficas que enuncian esa misma teoría.

Pero preguntémonos en este punto: ¿acaso todas las proposiciones que están contenidas en el *Tractatus* carecen de

sentido? Quisiera sugerir una distinción que podría ayudarnos a acotar lo que he llamado la paradoja del *Tractatus*. Atendiendo a lo que el propio Wittgenstein sostiene en esta asombrosa obra, podemos distinguir entre aquellas proposiciones del *Tractatus* que efectivamente requieren para su formulación que tengamos, por así decirlo, «un pie dentro y otro fuera del mundo o del lenguaje» y que, por lo tanto, son inexpresables en el lenguaje, y otras proposiciones cuya función es simplemente descriptiva o aclaratoria.[36] Ejemplo de las primeras serían, por supuesto, desde la proposición 1 del *Tractatus* hasta la 2.063. En esas proposiciones se pretende decir cómo está constituido el mundo considerado como la totalidad de hechos vista, por así decirlo, desde fuera del mundo. El proyecto central del *Tractatus*, a saber, explicar cómo tienen que estar constituidos el mundo y el lenguaje para que el segundo pueda figurar al primero y, así, sea posible el lenguaje con sentido, parece exigir precisamente que adoptemos la posición que Wittgenstein considera que nos condena al sinsentido: que veamos el mundo y el lenguaje desde afuera, por así decirlo, desde el «punto de vista angélico», *sub specie aeterni*. Sin embargo, a lo largo del desarrollo del proyecto, Wittgenstein expresa proposiciones aclaratorias que no necesariamente se derrumban al derrumbarse el proyecto general. Por ejemplo, en *TLP*, 2.1, Wittgenstein escribe: «Nos hacemos figuras de los hechos»; esto parece registrar simplemente el hecho de que los humanos tenemos la habilidad de representarnos lo que acontece, los sucesos, ya sea verbalmente o por otros medios. ¿Acaso *TLP*, 2.1, es una oración que carece de sentido? Más bien parece enunciar un hecho empírico: que los humanos poseemos una capacidad de representación simbólica, algo que podría no haber sido el caso; podríamos no haber tenido esa capacidad.[37] También expresa en 2.1 que aquello de lo que nos hacemos figuras son hechos, una afirmación cuya verdad puede ser discutible si pretende limitar nuestra capacidad de representación simbólica a la descripción de hechos, pero que no carece de sentido. En el

Tractatus hay muchos otros ejemplos de proposiciones descriptivas o aclaratorias. Por ejemplo, hay muchas entradas en las que Wittgenstein acota la noción de proposición (*Satz*) y la distingue de la de signo proposicional (*Satzzeichen*) que lejos de parecer absurdas o sinsentidos, parecen elucidaciones útiles y no requieren necesariamente para su formulación adoptar una posición externa al lenguaje mismo. Entre las proposiciones del *Tractatus* figuran también críticas a opiniones sostenidas por Bertrand Russell o por Gottlob Frege que, lejos de ser sinsentidos, son comentarios pertinentes relativos a sucesos que acontecieron, y encontramos también algunas observaciones que son meras precisiones conceptuales; pienso, por ejemplo, en la caracterización que ofrece Wittgenstein de la noción de expresión (*Ausdruck*) en *TLP*, 3.31 y *ss*., o su idea de la proposición como una función de verdad, como una expresión de acuerdo o desacuerdo con posibilidades de verdad de sus proposiciones componentes (*TLP*, 4.4, y siguientes).[38] Pienso también en la explicación que ofrece de cómo podemos ver gráficamente, mediante una tabla de verdad y haciendo uso de la noción de 'fundamento de verdad', cuándo una proposición está lógicamente implicada por otra.[39] De manera similar, decir que en el mundo acontecen hechos, como que el libro está sobre la mesa o que Hillary y Norgay alcanzaron la cima del Everest en 1953, no parece ser algo raro o misterioso, menos aún místico o inexpresable en palabras. Lo problemático aparece cuando se pretende caracterizar al mundo como «la totalidad de los hechos» y al lenguaje como «la totalidad de las proposiciones», pues si enunciásemos algo sobre el mundo o el lenguaje, estaríamos presuponiendo que somos capaces de ver el mundo y el lenguaje desde fuera del mundo y del lenguaje. Y peor aún, si afirmáramos que el lenguaje y el mundo son isomorfos, que la estructura del lenguaje refleja la estructura del mundo, que la forma de la realidad es la forma del lenguaje. Para hacer estas últimas afirmaciones sí se requiere adoptar «el punto de vista angélico», contemplar el mundo

y el lenguaje desde afuera, y su pretendido contenido sería, siguiendo a Wittgenstein, algo inexpresable en el lenguaje; si tratásemos de decir algo sobre esos temas emitiríamos un mero galimatías.[40]

Cabe observar que varios intérpretes de Wittgenstein concuerdan con lo antes dicho; es decir, han sostenido que no todas las proposiciones del *Tractatus* han de ser tenidas como disparates o sinsentidos. Las proposiciones a las que condena el *Tractatus* a la condición de sinsentidos, de meros disparates, son las proposiciones filosóficas (metafísicas), valorativas y religiosas que no describen hechos o que presuponen algo imposible (que se puede decir algo sobre el mundo, sobre el lenguaje o sobre la vida misma como totalidades, estando uno mismo inmerso en el mundo, el lenguaje y la vida). Las proposiciones valorativas en realidad no son figuras de hechos ni de nada y por lo mismo, según el *Tractatus*, carecen de sentido; y la mayor parte de las proposiciones filosóficas que históricamente han sido formuladas y que pretenden responder a cuestiones abstractas de máxima generalidad quedarían también fuera del ámbito del lenguaje con sentido. «La mayoría de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas, sino sinsentidos», escribe Wittgenstein en *TLP*, 4.003. En el *Tractatus* quedan descalificados todos los intentos de construir teorías y explicaciones filosóficas; ésa, según Wittgenstein, no es la tarea de la filosofía. ¿Cuál es entonces para él la tarea de la filosofía?

5. La tarea de la filosofía

Preguntarse qué es la filosofía puede suscitar dos clases de respuesta: (*i*) se puede responder mencionando lo que históricamente ha sido considerado como filosofía; esto es, los autores, las teorías y reflexiones que a lo largo de la historia del

pensamiento se han calificado de «filosóficos», lo cual resulta quizás más interesante para un historiador de las ideas que para un filósofo; y (*ii*) se puede entender la pregunta en el sentido (más filosófico) de qué puede o tiene que hacer la filosofía, qué puede aportar, cuál es su verdadera función. Éste es el sentido de la pregunta que le interesa responder a Wittgenstein en el *Tractatus*. Luego de haber criticado y descalificado las doctrinas, teorías y reflexiones que históricamente se han autocalificado de «filosóficas», Wittgenstein, quizás el más grande filósofo del siglo XX, propone limitar la filosofía a una tarea esclarecedora, a una actividad meramente elucidadora o aclaratoria.

Después de referirse en *TLP*, 3.323, al hecho de que en el lenguaje ordinario una misma palabra puede significar de dos maneras diferentes, en *TLP*, 3.324, afirma: «Es así como surgen fácilmente las confusiones más fundamentales (de las que toda la filosofía está llena)». Las proposiciones filosóficas por lo general intentan responder a preguntas imposibles de responder porque ellas mismas carecen de sentido o son producto de confusiones, como señalé antes. La tarea de la filosofía es, precisamente, deshacer esas confusiones y mostrar que las preguntas que se plantean los filósofos, por lo general, carecen de sentido. Eso se logra, de acuerdo con Wittgenstein, no formulando otras teorías o explicaciones filosóficas, sino aclarando las confusiones y deshaciendo los enredos a los que llegamos por no atender a la lógica del lenguaje.

En la entrada *TLP*, 4.112, Wittgenstein escribe:

> El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.
>
> La filosofía no es una teoría sino una actividad.
>
> Una obra filosófica consta esencialmente de elucidaciones.
>
> El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino la clarificación de las proposiciones.

Así, Wittgenstein propone entender el trabajo filosófico de una manera totalmente diferente de como se le suele entender: «La filosofía —escribe— no es una teoría, sino una actividad» (*TLP*, 4.112). La actividad propia de la filosofía es ofrecer elucidaciones, afinar los pensamientos borrosos o confusos. Podemos decir que hay dos tareas fundamentales en la concepción tractariana de la filosofía, una que podríamos considerar negativa y otra positiva: la primera consiste en abstenernos de formular teorías, explicaciones y «proposiciones filosóficas», por contraste con lo que han hecho los filósofos del pasado —limitarnos a decir lo que se puede decir (que son proposiciones de la ciencia)—, y señalar «si alguien quisiese decir algo metafísico que no ha dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones» (*TLP*, 6.53); la segunda, más positiva, consiste en aclarar lógicamente las proposiciones que adolezcan de alguna oscuridad, vaguedad o ambigüedad, de manera que quede bien a la vista su sentido (si es que lo tienen), esto es, de modo que se muestre con claridad el pensamiento que expresan.

Para llevar a cabo la tarea elucidativa o esclarecedora, es necesario, en primer lugar, no dejarnos llevar por las apariencias del lenguaje,[41] sino observar el uso de las palabras en el lenguaje ordinario y científico y descubrir mediante el análisis lógico la verdadera forma de la proposición bajo examen y, una vez tenida clara su forma lógica, precisar también los conceptos involucrados de modo que se elimine cualquier ambigüedad, confusión u oscuridad conceptual.[42] Así pues, la filosofía es primordialmente una actividad esclarecedora. Mediante el análisis lógico de las oraciones hemos de sacar a la luz su genuina estructura lógica; luego habrá de llevarse a cabo la clarificación conceptual conducente a la elucidación completa del sentido de la proposición.

Wittgenstein, como hemos reiterado una y otra vez, no está reñido con el lenguaje cotidiano ni sugiere que el filósofo deba perfeccionar o regimentar el lenguaje; nuestro lenguaje está bien como está, escribe Wittgenstein, no requiere de modificaciones ni

necesita limpiarse de imperfecciones. En *TLP*, 5.5563, escribe: «De hecho, todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están, tal como están, ordenadas de manera lógicamente perfecta. Esta cosa extremadamente simple que hemos de indicar aquí no es un símil de la verdad, sino la completa verdad misma». Si lográsemos entender correctamente la lógica que subyace en el lenguaje común con el que nos comunicamos de ordinario y que subyace también en el lenguaje de la ciencia, veríamos que las preguntas filosóficas no podrían ni siquiera ser formuladas. Las proposiciones filosóficas carecen de sentido porque intentan responder a preguntas que no pueden ni siquiera ser formuladas.[43] El problema surge cuando los filósofos olvidan o pasan por alto el uso ordinario de las palabras y el ordenamiento perfecto del lenguaje e intentan dar otros usos a las palabras ordinarias, lo cual los lleva inevitablemente a confusiones y, en último término, a emitir absurdos, pseudoproposiciones sin sentido. Las ciencias naturales, como vimos en el capítulo anterior, abarcan «la totalidad de las proposiciones verdaderas» y «la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales» (*TLP*, 4.11); la función de la filosofía no es descubrir verdades, sino esclarecer los pensamientos. El problema no radica, pues, en el lenguaje científico ni en el ordinario, sino en el lenguaje filosófico que suele apartarse del uso común, que pretende dar un uso diferente a palabras que ya tienen un lugar bien definido en el habla cotidiana o científica y emite, entonces, oraciones sin sentido con la pretensión de enunciar verdades. Hacer filosofía requiere atender siempre al uso ordinario de las palabras, no inventar nuevos usos para palabras cuyo sentido está ya establecido. «En filosofía —escribe Wittgenstein— la pregunta "¿para qué utilizamos realmente esta palabra, esta proposición?" siempre nos lleva una y otra vez a intuiciones valiosas» (*TLP*, 6.211). Esto es, logramos esclarecer el sentido de una proposición cuando atendemos al uso real de las palabras en el lenguaje ordinario y nos alejamos de la tentación de expresar nuevas verdades proponiendo para ello usar de una manera

diferente palabras que tienen ya establecido un sentido en el habla cotidiana. Si el filósofo, o cualquier hablante para el caso, quiere expresar proposiciones verdaderas, tiene que limitarse a expresar proposiciones verdaderas del habla ordinaria y de las ciencias naturales.

La formulación más clara y escueta de cómo concibe Wittgenstein el trabajo filosófico la encontramos hacia el final del *Tractatus*. En *TLP*, 6.53, escribe:

> El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es, proposiciones de la ciencia natural —algo, por tanto, que nada tiene que ver con la filosofía— y entonces siempre, si alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no ha dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para el otro —él no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía— pero *este método* sería el único estrictamente correcto.

La tarea de la filosofía es pues una tarea de permanente vigilancia: para uno mismo, no decir más que lo que se puede decir, y para los demás, cuando otro pretenda decir algo metafísico, algo que vaya más allá de lo verbalmente expresable, hacerlo consciente de que alguno de los términos que figuran en las oraciones que emite son confusos o carecen de significado. Por una parte, se trata de una tarea de permanente cautela, a diferencia de la supuesta tarea de construcción de teorías o de elaboración de explicaciones filosóficas y, por la otra, de buscar siempre claridad en las proposiciones que se expresen. Wittgenstein es obviamente consciente de que el método que él propone no va a ser del gusto de los filósofos que se ven a sí mismos como creadores de importantes teorías y explicaciones filosóficas, pero pretende haberles demostrado, a lo largo de su imponente obra, que éste es el único método filosófico estrictamente correcto.[44]

6. Ver el mundo correctamente

En *TLP*, 6.54, Wittgenstein escribe que quien lo entienda reconocerá las proposiciones de su libro como sinsentidos, y que esas proposiciones tienen que ser superadas para ver, entonces, el mundo correctamente. En su estupendo libro sobre el *Tractatus*, José Zalabardo subraya que la meta a la que pretende llevarnos Wittgenstein no es diferente de la de muchas otras obras filosóficas;[45] en efecto, los filósofos en general tienen el propósito de enseñarnos algo importante sobre el mundo, sobre la realidad, y para ello elaboran teorías y explicaciones sobre los más diversos temas (el ser, el tiempo, la mente, el conocimiento, la lógica, la ciencia, la ética, etc.) con la esperanza de que quien comprenda y acepte esas teorías y explicaciones, por el mero hecho de aceptarlas, comprenderá mejor el mundo, tendrá una visión más verídica, más correcta, de lo que hay. La gran diferencia con Wittgenstein es que él pretende conducirnos a alcanzar una visión correcta del mundo, no a través de la aceptación de sus teorías lógicas y filosóficas, sino muy por el contrario, a través del reconocimiento de que sus proposiciones filosóficas son sinsentidos.

Ahora bien, ¿cómo hemos de llegar a reconocer como sinsentidos las proposiciones del *Tractatus* y las proposiciones filosóficas en general?, ¿cuál es el camino, el método para alcanzar ese reconocimiento? Escribe Wittgenstein que las proposiciones filosóficas (como las que se encuentran en su propio libro) pueden servir como los peldaños de una escalera por la que tenemos que trepar y la cual hay que tirar una vez que hayamos logrado ascender por ella. Por paradójico que pueda parecernos, el único método por el que de acuerdo con Wittgenstein podemos llegar a «tirar la escalera», esto es, a deshacernos de la filosofía al reconocer como sinsentidos sus proposiciones, es precisamente filosofando, elaborando teorías filosóficas. Es decir, llegamos a reconocer como sinsentidos las proposiciones filosóficas si y sólo si hacemos filosofía, si nos embarcamos en una reflexión filosófica, si practicamos una

forma de pensamiento *a priori* que siga las reglas que han caracterizado al pensamiento filosófico tal como se ha dado históricamente. Wittgenstein nos pone la muestra en el *Tractatus*: reflexiona filosóficamente sobre cómo está constituido el mundo y el lenguaje, y sobre la relación que tiene que haber entre ellos para que existan las proposiciones con sentido, y esa reflexión lógica y filosóficamente impecable[46] lo conduce a percatarse, en último término, de que su trabajo intelectual, aunque necesario, fue fútil, que su pretendida «reflexión filosófica» en realidad no fue sino un simulacro de ejercicio cognitivo, una ilusión, pues las supuestas «proposiciones» producto de esa reflexión, lejos de aportar conocimiento, resultaron ser absurdos carentes de sentido.

Hay que reconocer, sin embargo, que esa aparente pérdida es también una enorme ganancia, pues llegar a reconocer que las proposiciones filosóficas carecen de sentido[47] es la única manera como podemos liberarnos de nuestra insidiosa tendencia a plantear preguntas filosóficas (que no tienen sentido) y dar respuestas que carecen de sentido.[48] Esto es, ésa es la única manera como podemos «superar» las proposiciones filosóficas y, así, aquietar nuestro impulso a chocar con los límites de lo pensable, los límites del lenguaje. Sólo haciendo filosofía podemos percatarnos precisamente de que mucho de lo que tradicionalmente ha hecho la filosofía es intentar ir más allá de los límites de lo que puede ser pensado y expresado en palabras. Un colofón de lo anterior es aceptar que una visión correcta del mundo no es algo que alguna nueva teoría o doctrina filosófica pueda aportarnos. Lograremos ver el mundo correctamente sólo si nos deshacemos de la ilusión de que las teorías y explicaciones filosóficas son significativas, de que incrementan nuestro conocimiento de la realidad y de que son ellas las que nos entregan una visión correcta del mundo.

Si bien Wittgenstein argumenta que la filosofía no nos proporciona una visión correcta del mundo, tampoco considera que

las ciencias naturales nos entreguen esa visión.[49] En *TLP*, 6.371, leemos: «Toda la concepción del mundo moderno se basa en la ilusión de que las llamadas leyes de la naturaleza son la explicación de los fenómenos naturales». En efecto, se suele creer que la ciencia moderna, las teorías y las leyes científicas más avanzadas, *explican* lo que acontece y que de esa manera nos aportan una visión correcta del mundo; por ello mismo, las leyes científicas se consideran verdades intocables, especies de reglas sagradas ante las cuales no nos queda más que quedarnos parados y reconocerlas como la explicación última «como hacían los antiguos con Dios y el Destino» (*TLP*, 6.372). Sin embargo, Wittgenstein subraya que una diferencia importante entre los antiguos y los modernos es que los antiguos reconocían que al final de la explicación quedaba algo inexplicable, Dios o el Destino, en tanto que los modernos creen que en la visión del mundo que nos entrega la ciencia todo queda explicado o todo puede ser explicado. En eso precisamente radica su error, en su negativa a aceptar que, por más que avance la ciencia, al final siempre hay algo inexplicable, un misterio, un punto final que no puede ser explicado.

Pero, si ni las doctrinas filosóficas ni las ciencias naturales nos entregan una visión correcta del mundo, ¿cuál es pues la manera correcta de ver el mundo a la que apunta Wittgenstein en el *Tractatus*?

Vale la pena recordar aquí que en 1919, cuando Wittgenstein andaba en busca de un editor para su libro, dirigió una carta a Ludwig von Ficker, director de la revista *Der Brenner*, en la que le pedía considerar la publicación de su obra. En esa carta decía entre otras cosas:

> El propósito del libro es ético. […] mi obra consta de dos partes: la que está frente a ti y todo lo que *no* escribí. Y […] sólo esa segunda parte es la importante. Porque mi libro delimita lo ético, por así decirlo, desde adentro, y estoy convencido de que *estrictamente hablando* ésa es la única manera como puede delimitarse. Dicho brevemente, considero que [t]odo aquello acerca de

lo que *muchos parlotean* hoy en día lo he definido en mi libro guardando silencio.[50]

Kevin Cahill, en un interesante ensayo,[51] propone entender el *Tractatus* como una especie de crítica cultural a la época moderna en la que se ha privilegiado la visión científica sobre cualquier otra manera de ver el mundo. La idea que mueve a la ciencia, la de que todo es explicable y que tenemos que darnos por satisfechos con las explicaciones que nos aportan las ciencias naturales, es precisamente el blanco al que apunta la crítica de Wittgenstein. Es indudable que las ciencias nos permiten explicar muchos fenómenos mundanos y que en ciertos contextos lo que se espera y es adecuado para la situación en la que se intenta entender un fenómeno es precisamente una explicación científica. Si nos preguntamos por qué fue tan devastadora la explosión ocurrida en Hiroshima el 6 de agosto de 1945, lo que esperamos es precisamente una explicación científica de ese suceso. Pero el punto que Wittgenstein quiere destacar es que la manera científica de ver el mundo no es la única, y menos aún que sea «la visión correcta». También podemos experimentar horror, aversión, indignación ante el suceso ocurrido en Hiroshima el 6 de agosto de 1945. Esa otra manera de ver el mundo no sólo es aceptable, sino que además es valiosa y necesaria si queremos llegar a tener una visión correcta de lo que hay. Ante ese tipo de horror e indignación experimentados, resultaría totalmente fuera de lugar intentar dar una explicación científica; esa experiencia no requiere una explicación física o psicológica, sino un reconocimiento de que hay «lo inexpresable en palabras».

En *TLP*, 6.45, Wittgenstein habla de la experiencia de «ver el mundo *sub specie aeterni*», que consiste básicamente en verlo no como un conjunto de sucesos que pueden ser explicados por las ciencias naturales, sino como un todo limitado que nos asombra; en seguida, en esa misma entrada expresa: «El sentir el mundo como

un todo limitado es lo místico». De esta manera, el *Tractatus* parece invitarnos a deshacernos de prejuicios cientificistas y abrirnos a la posibilidad de ver y experimentar el mundo de un modo diferente, de sentirlo como algo asombroso, milagroso o terrible, pero a fin de cuentas de un modo inexpresable en palabras. Así podemos entender la afirmación de Wittgenstein en su carta a von Ficker de que la meta última o el sentido de su libro es ético. En efecto, Wittgenstein en el *Tractatus* conduce al lector por el camino de la construcción de una compleja teoría filosófica sobre la lógica y la proposición con sentido, sobre las relaciones que se dan entre el lenguaje y el mundo, y al final del camino lo invita a reconocer que existe lo inexpresable en palabras y a reconocer como sinsentidos sus propias proposiciones filosóficas que intentaban decir precisamente algo inexpresable en palabras. Con esto, Wittgenstein piensa que su libro nos abre a la posibilidad de recuperar una manera diferente, valiosa y correcta de ver el mundo: una manera ética, mística, de verlo. No sólo existen los hechos mundanos de los que se ocupa la ciencia, sino que hay, además, el reino de lo inefable.

En *TLP*, 6.43, leemos: «El mundo del que es feliz es diferente del mundo del que es infeliz»; esto no significa que la buena o mala voluntad cambien los hechos del mundo, «sólo pueden cambiar los límites del mundo». El hombre feliz acepta que hay lo inexpresable (eso hace crecer los límites del mundo) y entiende que la imposibilidad de expresarlo en palabras no es algo dramático, que es esencial a lo místico el ser inexpresable en palabras.[52] Quien logre alcanzar la visión correcta del mundo no se atormentará tratando de decir lo indecible, porque comprenderá que está en la esencia de lo místico el no ser expresable en palabras.[53]

Resumiendo lo anterior, podríamos decir que la formidable obra de juventud de Wittgenstein que aquí he explorado desde diferentes ángulos nos presenta dos maneras muy distintas de ver el mundo, ambas legítimas, pero no ambas correctas. (*i*) Ver el mundo sólo

como la totalidad de los hechos que pueden ser investigados científicamente y buscar leyes que permitan explicarlos mediante teorías en las que ocurren proposiciones con sentido que pueden ser verdaderas o falsas, y (*ii*) aceptar con espíritu no científico sino ético, que hay, además de los hechos del mundo, lo inexpresable, y ver entonces el mundo *sub specie aeterni* como un gran milagro, místicamente, como algo asombroso que cae fuera de los límites del sentido. Verlo sólo de la manera científica es no tener una visión completa de lo que hay. Lograr ver el mundo de la segunda manera, no sólo como un conjunto de hechos, sino aceptando que hay lo místico, es haber alcanzado la visión correcta del mundo. Para ello ha sido necesario dejar atrás la ilusión de que la ciencia puede explicarlo todo y de que las teorías filosóficas pueden entregarnos la visión correcta del mundo. Se tiene que reconocer que las verdades científicas no abarcan todo lo que hay y que las «proposiciones filosóficas» y valorativas carecen de sentido por intentar poner en palabras lo que está más allá de los límites del lenguaje: lo místico que es inexpresable.

Con esto llegamos a la famosa conclusión del *Tractatus* expresada en *TLP*, 7: «De lo que no se puede hablar, sobre eso hay que callar». Esto es, una vez más: no intentemos decir lo indecible. Asumamos que la función de la filosofía es meramente clarificadora, elucidativa, que su tarea no es la construcción de teorías que puedan conducirnos a la visión correcta del mundo, sino sólo el esclarecimiento de los pensamientos y la disolución de nudos en nuestras creencias. La visión correcta del mundo no nos la entrega la filosofía, pero hay que hacer filosofía para alcanzar la visión correcta del mundo. La tarea propiamente filosófica termina con la clarificación de los pensamientos y la disolución de falsos enigmas, que no es poca cosa. Más allá de esta actividad aclaratoria y liberadora de sinsentidos, al filósofo sólo le queda guardar silencio.

Bibliografía

Primeras ediciones del *Tractatus logico-philosophicus,* de Ludwig Wittgenstein

Wittgenstein 1921, *Logisch-Philosophische Abhandlung* , en *Annalen der Naturphilosophie*, núm. 14, pp. 185–262. (Primera edición del *Tractatus* en alemán con varios errores y erratas.)

Wittgenstein 1922, *Logisch-Philosophische Abhandlung/Tractatus Logico-Philosophicus*, edición bilingüe alemán-inglés, traducción al inglés de C.K. Ogden y Frank P. Ramsey, introducción de Bertrand Russell, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1922. (Traducción revisada y corregida por el propio Wittgenstein; sin embargo, contiene errores e imprecisiones que se enmendaron en Wittgenstein 1961a.)

Wittgenstein 1961a, *Logisch-Philosophische Abhandlung/Tractatus Logico-Philosophicus*, edición bilingüe alemán-inglés, traducción al inglés de David F. Pears y Brian F. McGuinness, introducción de Bertrand Russell, Routledge and Kegan Paul, Londres. (Esta traducción corrige imprecisiones y ambigüedades de la primera versión bilingüe.) Las citas en el presente volumen provienen de la traducción al castellano de esta versión.

Wittgenstein 2023, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción e introducción de Michael Beaney, Oxford University Press, Oxford, 2023. (Ésta es una nueva traducción al inglés que pretende apegarse estrechamente al texto original en alemán.)

Traducciones publicadas en castellano del *Tractatus logico-philosophicus*

1957, *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Enrique Tierno Galván, Revista de Occidente, Madrid.

1987, *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid.

2003, *Tractatus logico-philosophicus*, edición revisada; traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid.

2019, *Tratado lógico-filosófico*, 2a. ed., traducción de Jesús Padilla Gálvez, Tirant Humanidades, Valencia, España (incluye una versión facsimilar de TS–204–Wittgenstein, de la Biblioteca Nacional de Austria).

Otras obras de Ludwig Wittgenstein citadas en este volumen

Wittgenstein, Ludwig, 1961b, *Notebooks 1914–1916*, edición de G.H. von Wright y G.E.M. Anscombe, traducción de G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Nueva York.

Wittgenstein, Ludwig, 1965, «A Lecture on Ethics», *The Philosophical Review*, vol. 74, núm. 1, pp. 3–12. Recogida en Klagge y Nordmann 1993, pp. 36–44. [Versiones en castellano: (*1*) *Conferencia sobre ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor*, introducción de Manuel Cruz, traducción de Fina Birulés, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989. (*2*) «Conferencia de ética», en Klagge y Nordmann, *Ocasiones filosóficas*, traducción de Ángel García Rodríguez, 1997, pp. 57–65. (*3*) «Una conferencia sobre la ética»,

Cuadernos de Crítica, 51, traducción de Alejandro Tomasini, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2005. Las citas en este volumen provienen mayoritariamente de esta última traducción.]

Wittgenstein, Ludwig, 1969, *Briefe an Ludwig von Ficker*, edición de G.H. von Wright, Otto Müller, Salzburgo.

Wittgenstein, Ludwig, 1975 [1929], «Some Remarks on Logical Form», en *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, vol. 9, núm. 1, *Knowledge, Experience, and Realism*, pp. 162–171 [recogido en Klagge y Nordmann 1993, pp. 46–53].

Wittgenstein, Ludwig, 1979, *Notebooks 1914–1916*, 2a. ed. corregida, edición de G.H. von Wright y G.E.M. Anscombe, traducción de G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford. [Versión en castellano de esta segunda edición: *Cuadernos de notas (1914–1916)*, traducción de Juan David Mateu Alonso, introducción de Vicente Sanfélix, Síntesis, Madrid, 2009.]

Wittgenstein, Ludwig, 1985, *Geheime Tagebücher/Diarios secretos*, edición de Wilhelm Baum, Revista Saber, Barcelona, núms. 5 y 6. [Reeditado por Alianza Editorial en 1991.]

Wittgenstein, Ludwig, 1991, *Diarios secretos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1991. [Original en alemán: *Geheime Tagebücher*, edición de Wilhelm Baum, Turia und Kant, Viena, 1991.]

Obras de otros autores citadas en este volumen

Anscombe, G.E.M., 1959, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson University Library, Londres.

Aristóteles, 1985, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid.

Bartley, William Warren III, 1973, *Wittgenstein*, J.B. Lippincott, Filadelfia.

Black, Max, 1964, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University Press, Nueva York.

Bouveresse, Jacques, 1973, *Wittgenstein: La Rime et la raison. Science, étique et esthétique*, Les Éditions de Minuit, París.

Cahill, Kevin, 2018, «Tractarian Ethics», en Sluga y Stern 2018, pp. 96–125.

Cerezo, María, 2005, *The Possibility of Languages. Internal Tensions in Wittgenstein's Tractatus*, CSLI Publications, Stanford.

Conant, James, y Cora Diamond, 2004, «On Reading the *Tractatus* Resolutely: Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan», en Kölbel y Weiss 2004, pp. 42–97.

Copi, Irving, y Robert Beard (comps.), 1966, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

Davidson, Donald, 1980, «Causal Relations», *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, pp. 149–162. [Versión en castellano: «Relaciones causales», trad. de José Antonio Robles, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, México/Barcelona, 1995, pp. 189–206.]

Diamond, Cora, 1988, «Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*», *Philosophy*, vol. 63, núm. 243, pp. 5–27. [Recogido en Diamond 1991, pp. 179–204.]

Diamond, Cora, 1991, *The Realistic Spirit*. *Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass./Londres.

D'Ors, Ángel, y María Cerezo, 1995, «Tractatus 5.54–5.5423: Sobre los llamados "enunciados de creencia" en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein», *Anuario Filosófico*, vol. 28, pp. 269–310.

Foot, Philippa, 2001, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford.

Frege, Gottlob, 1879, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formel-sprache des reinen Denkens*, Louis Nebert, Halle. [Versión en castellano: «Conceptografía. Un lenguaje de

fórmulas, construido a semejanza del lenguaje aritmético, para el pensamiento puro», trad. de Hugo Padilla, rev. de Martin Fricke, en Frege 2016, pp. 39–153.]

Frege, Gottlob, 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik*, *Eine logisch-matematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, W. Koebner, Breslau. [Versión en castellano: «Los fundamentos de la aritmética. Una investigación lógico-matemática sobre el concepto de número [1884]», trad. de Hugo Padilla, en Frege 2016, pp. 361–487.]

Frege, Gottlob, 1891, «Funktion und Begriff», conferencia dictada ante la Jenaische Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft, el 9 de enero de 1891, publicada ese mismo año por Hermann Pohle, Jena. [Versión en castellano: «Función y concepto [1891]», trad. de Carlos Ulises Moulines, en Frege 2016, pp. 225–248.]

Frege, Gottlob, 1892, «Über Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Nueva Serie, vol. 100, núm. 1, pp. 25–50. [Versión en castellano: «Sobre sentido y referencia [1892]», trad. de Carlos Ulises Moulines, en Frege 2016, pp. 277–292.]

Frege, Gottlob, 1893/1903, *Grundgesetze der Arithmetik*, Hermann Pohle, Jena, 2 vols. [Versión en castellano: «Las leyes fundamentales de la aritmética» [selección], trad. de Carlos Ulises Moulines, «Prólogo al volumen I [1893]» e «Introducción al volumen I», en Frege 2016, pp. 491–517 y 519–523, respectivamente. «Volumen II, Parte III, §§ 55–67 [1903]» [selección], trad. de Xavier de Donato, en Frege 2016, pp. 524–539.]

Frege, Gottlob, 1897, «Logik», en *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, vol. 1, ed. Hans Hermes, Friedrich Kambartel y Friedrich Kaulbach, Felix Meiner, Hamburgo. [Versión en castellano: «Lógica (1897)» [selección], trad. de Xavier de Donato, en Frege 2016, pp. 163–178.]

Frege, Gottlob, 1918/19, «Die Verneinung. Eine logische Untersuchung», *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 1, pp. 143–157. [Versión en castellano: «La negación. Una investigación lógica», en Frege 1984, pp. 86–113.]

Frege, Gottlob, 1923, «Gedankengefüge», *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 3, pp. 36–51. [Versión en castellano: «Composición de pensamientos», en Frege 1984, pp. 114–144.]

Frege, Gottlob, 1980, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, ed. Gottfried Gabriel *et al*., ed. abrev. Brian McGuinness, trad. de Hans Kaal, Blackwell, Oxford. [Versión original en alemán: *Wissenshaftlicher Briefwechsel*, ed. de Gottfried Gabriel *et al*., Felix Meiner, Hamburgo, 1976.]

Frege, Gottlob, 1984, *Investigaciones lógicas*, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid.

Frege, Gottlob, 2016, *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*, presentación y coordinación de Margarita M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

García-Carpintero, Manuel, 1996, *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona.

Glock, Hans-Johann, 2018, «Necessity and Normativity», en Sluga y Stern 2018, pp. 180–208. [Una versión anterior aparece en Sluga y Stern 1996, pp. 198–225.]

Grayling, A.C., 1988, *Wittgenstein. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Griffin, James, 1964, *Wittgenstein Logical Atomism*, Oxford University Press, Oxford.

Hacker, Peter, 1972, *Insight and Illusion, Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, The Clarendon Press, Oxford.

Hintikka, Jaakko, y Merril B. Hintikka, 1986, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford/Nueva York.

Hume, David, 1989, *Treatise of Human Nature*, edición de L.A. Selby-Bigge, revisada por P.H. Nidditch, The Clarendon Press,

Oxford. [Versión en castellano: *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2005.]

Hume, David, 1998, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. de Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford.

Hurtado, Guillermo, 1998, *Proposiciones russellianas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Hutto, Daniel D., 2003, *Wittgenstein and the End of Philosophy. Neither Theory nor Therapy*, Palgrave Macmillan, Houndmills.

Ishiguro, Hidé, 1969, «Use and Reference of Names», en Peter Winch (comp.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 20–50.

Janik, Allan, y Stephen Toulmin, 1973, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, Nueva York. [Versión en castellano: *La Viena de Wittgenstein*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Taurus, Madrid, 1974; hay otra edición publicada por Athenaica Ediciones Universitarias, Sevilla, 2017.]

Kant, Immanuel, 2006, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Taurus, Madrid.

Klagge, James, y Alfred Nordmann (comps.), 1993, *Philosophical Occasions*, *1912–1951*, Hackett, Indianápolis. [Versión en castellano: *Ocasiones filosóficas 1912–1951*, trad. de Ángel García Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1997.]

Kölbel, Max, y Bernhard Weiss (comps.), 2004, *Wittgenstein Lasting Philosophy*, Routledge, Londres/Nueva York.

Kremer, Michael, 1992, «The Multiplicity of General Propositions», *Noûs*, vol. 26, pp. 409–426.

Lipscomb, Benjamin J. B., 2021, *The Women Are Up to Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*, Oxford University Press, Nueva York.

Malcolm, Norman, 1958, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, Oxford.

Maslow, Alexander, 1961, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.

McGinn, Marie, 1999, «Between Metaphysics and Nonsense. Elucidation in Wittgenstein's Tractatus», *Philosophical Quarterly*, vol. 49, núm. 107, pp. 491–513.

McGinn, Marie, 2006, *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Language and Logic*, Oxford University Press, Oxford.

McGuinness, Brian, 1988, *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889–1921*, Duckworth, Londres.

McGuinness, Brian, 2008, *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951*, Blackwell, Oxford.

Monk, Ray, 1990, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Free Press, Nueva York.

Mounce, H.O., 1989, *Wittgenstein's* Tractatus*. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago.

Nordmann, Alfred, 2005, *Wittgenstein's* Tractatus. *An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pears, David, 1987, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford.

Ramsey, Frank P., 1923, «Review of *Tractatus Logico-Philosophicus*, by Ludwig Wittgenstein», *Mind*, vol. 32, núm. 128, pp. 465–468.

Ricketts, Tom, 2018, «Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's *Tractatus*», en Sluga y Stern 2018, pp. 54–95 [1996, pp. 59–99].

Russell, Bertrand, 1903, *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Russell, Bertrand, 1917, *Mysticism and Logic*, George Allen and Unwin, Londres.

Russell, Bertrand, 1922, «Introduction», *Tractatus Logico-Philosophicus* [de Ludwig Wittgenstein], Kegan Paul, Londres, pp. ix–xxii.

Russell, Bertrand, 1972, *The Philosophy of Logical Atomism*, Fontana, Londres.

Russell, Bertrand, 1992, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, edición de Elisabeth Ramsden Eames, Routledge, Londres.

Russell, Bertrand, y Alfred Whitehead, 1910–1913, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sanfélix Vidarte, Vicente, 2005, «La filosofía como crítica del lenguaje», *Convivium. Revista de Filosofía*, núm. 18, pp. 195–215.

Sanfélix Vidarte, Vicente, 2008, «"p" dice p», en Luis Fernández Moreno (comp.), *Para leer a Wittgenstein*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 63–82.

Sluga, Hans, y David Stern (comps.), 1996, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York.

Sluga, Hans, y David Stern (comps.), 2018, *The Cambridge Companion to Wittgenstein,* 2a. ed., Cambridge University Press, Cambridge.

Villoro, Luis, 1975, «Lo indecible en el *Tractatus*», en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 7, núm. 19, pp. 5–39.

Von Wright, Georg Henrik, 1955, «Ludwig Wittgenstein, A Biographical Sketch», *The Philosophical Review*, vol. 64, núm. 4, pp. 527–545. [Reimpreso en Malcolm 1958, pp. 1–20.]

Waismann, Frederik, 1967, *Wittgenstein and the Vienna Circle* [título original en alemán: *Wittgenstein und der Wiener Kreis*], trad. al inglés de Joachim Schulte y Brian McGuinness, Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *Wittgenstein y el círculo de Viena*, trad. de Manuel Arbolí, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.]

Waugh, Alexander, 2008, *The House of Wittgenstein: A Family at War*, Bloomsbury, Londres.

Zalabardo, José Luis, 2015, *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York.

[1] Existen numerosas obras sobre la vida de Ludwig Wittgenstein; la más completa, y enormemente interesante, es la biografía escrita por Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius* (1990). Véase también von Wright 1955, Bartley 1973, McGuinness 1988. Un excelente relato de los avatares de la familia Wittgenstein durante la primera mitad del siglo XX se encuentra en Waugh 2008. Sobre la cultura vienesa de fin de siglo en que vivió Wittgenstein la primera parte de su vida, véase el libro ya clásico de Janik y Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (1973).

[2] La familia Wittgenstein tenía lazos de amistad con Brahms, Malher, Bruno Walter y con un compositor y organista ciego a quien Ludwig admiraba especialmente, Josef Labor.

[3] Véase un intento de explicación de este dato en Monk 1990, cap. 1. Una explicación alternativa puede encontrarse en Waugh 2008.

[4] Russell comunicó a Frege el descubrimiento de una paradoja en sus *Grundgesetze*, en una carta fechada el 16 de junio de 1902, recogida en Frege 1980 (pp. 130–131) y recogida también en una reciente compilación en castellano: Frege 2016 (pp. 275–276).

[5] Estas notas se encuentran publicadas en Wittgenstein 1961b y 1979, en el Apéndice II, con el título «Notes Dictated to G.E. Moore in Norway, April 1914», pp. 107–118. (Hay traducción al castellano de la edición de 1979; véase la bibliografía al final de este volumen. En la versión en castellano, las notas de Moore aparecen en las pp. 266–278.)

[6] Wittgenstein 1961b (2a. ed. corregida, 1979). (Hay traducción al castellano de esta segunda edición. Véase la «Bibliografía» al final de este volumen.) En la edición original bilingüe alemán-inglés, los editores y herederos literarios de Wittgenstein decidieron omitir los comentarios más personales, pero no por ello menos interesantes, que Wittgenstein escribió en código en las páginas pares de los cuadernos que integran su diario. No fue sino hasta 1985 cuando dichas anotaciones de Wittgenstein fueron dadas a conocer al público en una edición bilingüe, alemán-castellano, preparada por Wilhelm Baum, en la revista *Saber* de Barcelona con el título de *Geheime Tagebücher/Diarios secretos* (1985, núms. 5 y 6), y publicadas posteriormente en Alianza Editorial, Madrid, 1991. Este texto nos entrega un retrato sumamente personal e íntimo del Wittgenstein soldado en la Primera Guerra Mundial, quien a pesar de encontrarse en las peores circunstancias físicas y sociales imaginables, y padecer una notable inestabilidad emocional, seguía trabajando sobre los temas filosóficos que lo obsesionaban en medio del

ruido de cañones, asaltos y traslados inesperados propios de todo ejército en guerra.

[7] Véase sobre este tema el estupendo artículo de Luis M. Valdés Villanueva publicado en <https://elpeligrodeunaautobiografia.wordpress.com/2013/10/01/el-evangelio-abreviado-de-tolstoi/> [consultado el 1º de febrero de 2024].

[8] Quienes rechazaron el manuscrito del *Tractatus* fueron Georg Jahoda, editor de la revista *Die Fackel* de Karl Krauss, Wilhelm Braumüller, editor de la obra de Otto Weininger, y el poeta y amigo de Wittgenstein, Ludwig von Ficker, quien consideró que la obra era demasiado especializada y poco literaria para ser publicada en *Der Brenner* que él dirigía.

[9] *Wörterbuch für Volkschulen* (Wittgenstein 1925), reeditado en Viena, y publicado por Hölder-Pichler-Tempsky, en 1977. El Prólogo, traducido al inglés, a este pequeño diccionario, está recogido en Klagge y Nordmann 1993.

[10] Ramsey 1923.

[11] «Some Remarks on Logical Form», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 9, 1929, pp. 162–171.

[1] Las palabras textuales que escribe Wittgenstein y que definen la meta de su libro son: «dem Denken eine Grenze ziechen» (poner un límite al pensamiento).

[2] Wittgenstein 1922, «Prólogo» [p. 103 en la traducción al castellano de Luis M. Valdés Villanueva publicada por Editorial Tecnos, Madrid, en 2003]. (Las citas y referencias al *Tractatus logico-philosophicus* en el presente libro aparecen en su mayoría abreviadas como *TLP* y, en general, están tomadas de esa versión; en algunos casos con pequeñas modificaciones.)

[3] Es decir, si un hecho h_1 en el mundo puede combinarse con otros hechos, digamos, h_2, h_3, h_4…, h_n, para formar un complejo, digamos, «h_1, h_2, h_3, h_4…, h_n», la proposición «*p*» que describe a h_1 tiene que poder combinarse con las proposiciones que describen esos otros hechos, de modo que resulte una proposición que replique exactamente la estructura del complejo.

[4] En un reciente libro sobre el *Tractatus*, José Zalabardo ofrece una iluminadora elucidación de esta aparente incongruencia. Wittgenstein llega a la conclusión de que las proposiciones filosóficas carecen de sentido luego de una rigurosa reflexión filosófica sobre la naturaleza de la proposición con sentido. Si aceptamos que su reflexión filosófica es correcta, que no comete errores, tenemos que aceptar la conclusión. La paradoja puede expresarse así: si las proposiciones filosóficas del *TLP* son el resultado de una reflexión filosófica correcta, entonces las proposiciones filosóficas del *TLP* carecen de sentido. Véase Zalabardo 2015, en especial la Introducción, «Wittgenstein's Programme».

[5] *TLP*, 6.13.

[6] Como hemos de ver en el desarrollo del capítulo II, es difícil dar una traducción exacta al castellano de la palabra alemana «*Bild*». La palabra por la que la mayoría de los traductores del *Tractatus* han optado es «figura», pero ésta carece del ingrediente pictórico que claramente forma parte del significado de «*Bild*».

[7] En una concepción extensional del lenguaje es posible sustituir *salva veritate* cualquier expresión, en cualquier contexto, por otra que tenga la misma extensión.

[1] Véase el segundo párrafo del «Prólogo».

[2] Véase el último párrafo del «Prólogo».

[3] Véase el tercer párrafo del «Prólogo».

[4] Kant, en la *Crítica de la razón pura* (*CRP*), pretende establecer los límites del conocimiento, pero en su «Dialéctica trascendental» admite que, si bien no es posible el conocimiento del mundo como cosa en sí, ni el de Dios ni el del alma, la razón sí puede concebir estas ideas trascendentales, puede pensarlas. (Véase Kant 2006, en especial el Libro Primero de la «Dialéctica trascendental», secciones 1, 2 y 3.) Wittgenstein, como veremos, niega la posibilidad siquiera de pensar sobre esos temas.

[5] Bouveresse 1973, p. 60 (la traducción es mía).

[6] Los comentarios a una proposición *n* aparecen numerados mediante decimales, *n*.1, *n*.2, *n*.3, etcétera, y los comentarios a esos comentarios con un segundo decimal, y así sucesivamente. Por ejemplo, la proposición 3.4 es el cuarto comentario a la proposición 3, la proposición 3.41 es el comentario 1 a la 3.4, y así sucesivamente. La elección de esta forma, por parte de Wittgenstein, proviene muy probablemente de la numeración de proposiciones usada en *Principia Mathematica* (la cual, según escriben Bertrand Russell y Alfred N. Whitehead en su Prólogo, toman de Giuseppe Peano, quien la usa con el fin de poder introducir en cualquier punto de un argumento una nueva proposición). Es pertinente observar, sin embargo, que en contraste con la sobriedad del *Tractatus*, esa obra de Whitehead y Russell contiene 375 proposiciones y está escrita en tres gruesos volúmenes.

[7] Véase el último párrafo del «Prólogo».

[8] Wittgenstein escribe que la filosofía como crítica del lenguaje, tal como él la entiende, es diferente de la propuesta por Fritz Mauthner en su libro *Beiträge zu einen Kritik der Sprache*. Véase sobre este asunto el excelente artículo de Vicente Sanfélix Vidarte (2005), donde el autor ofrece una comparación, señalando similitudes y diferencias, entre la manera epistemológica, histórica y naturalista como Mauthner entendió la crítica del lenguaje y la manera lógica, antipsicológica, ahistórica y trascendental como la entiende Wittgenstein.

[9] Cabe observar que la segunda oración de esta frase que aparece en el «Prólogo» es la misma con la que cierra el libro, esto es, la proposición 7.

[10] Toma la cita del periodista y ensayista austriaco Ferdinand Kürnberger (1819–1877). El epígrafe completo reza así: «[…] y todo lo que se sabe, y no sólo

se ha oído como rumor o murmullo, se puede decir en tres palabras».

[11] A continuación de esa frase escribe Wittgenstein «[…] su propósito se cumplirá si proporciona placer a alguien que lo lea y lo entienda». Frege se sorprendió al leer esta frase y en una carta dirigida a Wittgenstein en 1919, donde expresa su sorpresa por su interés en producir placer en sus lectores no por las ideas que expresa en su libro, sino por la forma como están presentadas; eso, dice Frege, es más propio de una obra de arte que de una obra científica. Véase Monk 1990, p. 174.

[12] Esto es, si tratamos de usar oraciones con sentido para elucidar una oración valorativa o para describir una experiencia religiosa, estaremos necesariamente cambiando de tema. Véase, sobre este asunto, su «Lecture on Ethics», dictada el 17 de noviembre de 1929 y publicada por primera vez en *The Philosophical Review*, vol. 74, 1965; recogida en Klagge y Nordmann 1993. (Hay varias versiones en castellano de ese ensayo de Wittgenstein; véase la bibliografía al final de este volumen.)

[13] Esta carta se cita en diversas biografías de Wittgenstein; véase, por ejemplo, Monk 1990, p. 178. Fue publicada originalmente en *Briefe an Ludwig von Ficker* (Wittgenstein 1969).

[14] Digo «aparentemente estrafalaria» por la forma que Wittgenstein dio a su obra. Y digo «aparentemente» porque la elección de esa forma es, para su autor, una necesidad. En el *TLP*, Wittgenstein pretende sentar un ejemplo de austeridad y de honestidad intelectual, al no decir más de lo que tiene que decir y hacerlo escuetamente, sin rodeos, sin adornos, «en tres palabras» como dice Kürnberger. Además de las preocupaciones puramente teóricas que motivaron a Wittgenstein para escribir el *Tractatus*, hay indudablemente detrás de esta obra una motivación ética que es denunciar la oscuridad, la fatuidad y el parloteo tras los que frecuentemente se esconde la confusión filosófica. Si algo disgustó a Wittgenstein a lo largo de toda su vida fue la simulación, la falta de honradez intelectual.

[15] Frege 1884 y 1893/1903; Russell 1903; Russell y Whitehead 1910–1913.

[16] Frege 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik*. La traducción al castellano de este libro realizada por Hugo Padilla aparece incluida en Frege 2016, con el título *Los fundamentos de la aritmética*. *Una investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, pp. 363–487. Las citas en el presente libro a la obra de Frege se basarán en las traducciones recogidas en Frege 2016.

[17] Frege 1893/1903, *Grundgesetze der Arithmetik*. [*Las leyes fundamentales de la aritmética*. Una selección en castellano, traducida por Carlos Ulises Moulines, aparece en Frege 2016.]

[18] Veamos cómo es esto. Si aceptamos de manera irrestricta que las clases son clasificables ellas mismas, es decir, que una clase puede ser miembro de otra,

entonces tendrá sentido preguntarnos con respecto a cualquier clase si es o no miembro de alguna clase. Con más exactitud, podremos preguntarnos si una clase es o no miembro de sí misma, pues parecería haber clases que son miembros de sí mismas (por ejemplo, la clase de las clases que tienen más de tres miembros), y clases que no son miembros de sí mismas (por ejemplo, la clase de los gatos). Llamemos *C* a la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas y preguntémonos con respecto a *C* si es o no miembro de sí misma. La paradoja salta a la vista: si *C* es miembro de sí misma, entonces, no lo es, y si *C* no es miembro de sí misma, entonces, sí lo es. Ésta es la paradoja.

[19] Con «temperamento místico» me refiero aquí a la insatisfacción profunda que puede percibirse a lo largo de todo el *Tractatus* con el limitante mundo de lo fáctico y su convencimiento de que hay algo más.

[20] Wittgenstein sigue en este punto a Frege, quien también sostuvo que sólo en el contexto de la proposición tienen sentido las palabras. El llamado «principio de contextualización» se encuentra enunciado en Frege 1884, en la «Introducción» y en el § 60 de esa misma obra. [En la versión castellana, Frege 2016, pp. 371 y 444 .]

[21] Téngase en cuenta el modo condicional de lo que escribo, pues Wittgenstein nunca consideró que las notas musicales o los colores fuesen objetos tractarianos. La caracterización que él ofrece de los objetos, como he escrito líneas atrás, es totalmente abstracta.

[22] Una de las primeras tesis que abandona Wittgenstein en su etapa de transición en la década de los treinta es precisamente esta idea de la independencia lógica de los estados de cosas y, de manera correspondiente, de la independencia lógica de las proposiciones elementales que los describen. En Wittgenstein 1929, él acepta ya que las proposiciones inanalizables (elementales), si bien no pueden contradecirse, sí pueden excluirse unas a otras. Véase Klagge y Nordmann 1993, p. 33 [pp. 50–51 de la versión en castellano].

[23] En ese caso, lo que justificaría nuestra inferencia sería una relación lógica de implicación.

[24] Véase J. Hintikka y M.B. Hintikka 1986.

[25] Ishiguro 1969, en especial las pp. 43–49.

[26] Griffin 1964, en especial los capítulos I.2 y XI.3 y XI.4.

[27] «El análisis de proposiciones tiene que llevarnos a proposiciones elementales que consisten en nombres combinados de manera inmediata» (*TLP*, 4.221).

[28] Si lo anterior es el caso, las proposiciones en las que atribuimos colores a objetos no son genuinas proposiciones elementales. Véase Anscombe 1959, p. 27.

[29] «Una proposición elemental consta de nombres. Es una conexión, una concatenación de nombres» (*TLP*, 4.22). «El análisis de proposiciones tiene que llevarnos a proposiciones elementales que consisten en nombres combinados de forma inmediata» (*TLP*, 4.221).

[30] Frege pensó que la unidad de la proposición requería que estuviese constituida por dos tipos de expresiones, las expresiones saturadas y las no saturadas; Russell supuso que, además de los «términos» constituyentes de una proposición, era necesaria una «forma» que los agrupara de cierta manera. Wittgenstein se las arregla con un solo tipo de signos, los nombres, con diversas posibilidades de combinación con otros nombres.

[31] «Es importante que los signos "*p*" y "*~p*" *puedan* decir lo mismo, pues eso muestra que nada en la realidad corresponde al signo "*~*"» (*TLP*, 4.0621).

[32] «Un signo de que una proposición es elemental es que ninguna proposición elemental puede estar en contradicción con ella» (*TLP*, 4.211). «Es claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser ni una tautología ni una contradicción» (*TLP*, 6.3751).

[33] En este sentido, parece correcta la afirmación de Hidé Ishiguro de que los objetos en el *Tractatus* «son entes invocados para redondear una teoría semántica». Y esto mismo podría decirse de los nombres tractarianos. La teoría semántica que se defiende en el *TLP*, en su empeño por defender la determinación del sentido, tiene que aceptar la existencia de objetos simples en el mundo y de signos simples, indefinibles, en el lenguaje.

[34] En Wittgenstein 1929, Wittgenstein argumenta que no sólo no es posible conocer *a priori* el contenido de las proposiciones atómicas o elementales, sino que ni siquiera es posible conocer *a priori* su forma lógica; creer que son de la forma sujeto-predicado o que son proposiciones relacionales (como lo creyó Russell) es dejarse llevar por las apariencias del lenguaje ordinario que frecuentemente encubren la forma lógica. La única manera como, según Wittgenstein, podemos llegar a un análisis correcto es mediante «lo que pudiéramos llamar la investigación lógica de los fenómenos mismos, esto es, en cierto sentido *a posteriori*, y no haciendo conjeturas *a priori* sobre posibilidades» (p. 30 de la versión de este artículo de Wittgenstein recogida en Klagge y Nordmann 1993 [p. 47 de la versión en castellano]).

[1] Ulises Moulines me sugirió atinadamente que la relación entre figura y hecho figurado puede esclarecerse precisando que se trata de una relación entre «estructuras isomorfas».

[2] Lo anterior significa que la figura y el hecho figurados tienen que compartir la misma forma de figuración. José Luis Zalabardo subraya con razón en su libro el «carácter combinatorio» de los objetos y de los nombres que los designan, así como el requisito de que la figura y el hecho figurado compartan la misma forma de figuración. Véase Zalabardo 2015, en especial los caps. 2 y 4.

[3] Está claro que una figura puede representar correcta o equivocadamente lo figurado. Podemos hacer figuras equivocadas ya sea porque los elementos de la figura no están coordinados adecuadamente con los elementos del hecho figurado, o porque la estructura del hecho que pretende ser figura no es la misma que la estructura del hecho figurado. Desde luego, es imposible saber a partir de la sola consideración de la figura si ésta es correcta o no; para saberlo, tenemos que compararla con lo que pretende figurar.

[4] Una excelente explicación del argumento de Wittgenstein para sostener que una proposición elemental no puede representar algo imposible se encuentra en Zalabardo 2015, pp. 165–166. Zalabardo escribe que «la manera en que los nombres se aparejan con sus referentes tiene que asegurar que cada nombre pertenezca a la misma familia combinatoria que su referente». Y de lo anterior se sigue que, si es imposible que se dé una cierta combinación de objetos para formar un estado de cosas, tampoco será posible que se combinen los nombres cuyos referentes son esos mismos objetos para formar una proposición elemental.

[5] Es difícil elegir una sola traducción para la palabra alemana «*Satz*», pues ésta puede traducirse indistintamente por «proposición», «enunciado» u «oración». El hecho de que Wittgenstein distinga entre «*Satz*» y «*Satzzeichen*» es una razón para traducir la primera por «proposición» y la segunda por «signo proposicional» u «oración». Cabe observar que, en la escritura musical, por ejemplo, si correlacionamos una secuencia de notas en el pentagrama con sonidos en la realidad, dicha secuencia hace las veces de «oración» y puede concordar o no con los sonidos que pretendemos representar. Para todo tipo de lenguaje, lo fundamental es que las figuras del lenguaje representen hechos, es decir, cosas combinadas, estructuradas, de una manera determinada, y que se establezca la relación figurativa pertinente, de modo que podamos decir si la figura concuerda o no con el hecho figurado, si es correcta o no.

[6] Podemos creer en ocasiones que es posible pensar situaciones imposibles o ilógicas, como algunas situaciones relatadas en los cuentos de hadas, pero la esencia misma de lo que es una figura (*ein Bild*), en el sentido que da Wittgenstein a esta palabra, hace imposible figurar una situación ilógica. Toda figura es una figura lógica; está constituida por la representación en el espacio lógico de estados de cosas existentes y no existentes. No hay hechos fuera del espacio lógico, pues un hecho es una combinación de estados de cosas en la realidad cuya forma es la forma lógica; por lo tanto, tampoco puede haber figuras de supuestos hechos fuera del espacio lógico. Es imposible que un pensamiento figure algo ilógico.

[7] Un poco más adelante, identifica el pensamiento con la proposición con sentido. En *TLP*, 4, leemos: «El pensamiento es la proposición con sentido». Estrictamente hablando, como veremos, la proposición no es perceptible, lo que podemos percibir sensiblemente es el signo proposicional.

[8] Pensar el sentido de una proposición consiste en correlacionar sus elementos con los de la situación posible de la que es figura lógica. Por ejemplo, pensar el sentido de la proposición «México está en América» es usarla correlacionándola con la situación geográfica de México en el continente americano, es usarla como proyección de esa situación posible, la cual constituye su sentido.

[9] Evidentemente, Wittgenstein no daría ni este ejemplo ni el de la nota anterior, pero creo que sirven para ilustrar lo antes escrito.

[10] Lo anterior implica que es incorrecto considerar que el sentido de la proposición de alguna manera está en ella. Russell sostenía que el significado de una proposición está conformado por «las entidades indicadas por las palabras» que la expresan, y que la forma lógica de la proposición era un elemento constituyente más, o sea, que el significado de la proposición era una colección de entidades entre las cuales estaba una «forma lógica». Russell 1903, esp. Parte I, cap. 4, y Russell 1984, Parte II, cap. 1.

[11] Véase, por ejemplo, Frege 1893/1903, vol. II, sec. 56.

[12] El uso de un signo en un lenguaje «regido por la sintaxis lógica» *mostrará* de qué signo se trata. Y eso que se muestra es algo que no puede ser dicho.

[13] Russell, en efecto, tuvo que distinguir en su teoría de los tipos entre tipos de símbolos dependiendo de si éstos significan individuos o si significan predicados de primer orden o de órdenes superiores. Véase Russell 1903, Apéndice B, «The Doctrine of Types», donde Russell enuncia por primera vez la necesidad de establecer una jerarquía de tipos lógicos si se quiere evitar caer en paradojas. Una versión más sofisticada de esa teoría aparece en Russell y Whitehead 1910–1913.

[14] A diferencia de Frege, quien sostiene que sólo las expresiones bien formadas tienen sentido, Wittgenstein afirma que cualquier proposición posible tiene

sentido. Esto es, cualquier proposición posible está bien construida, no hay proposiciones ilógicas. Véase *TLP*, 5.4733.

[15] La lógica, como veremos más adelante, es la forma que comparten la totalidad de estados de cosas posibles y la totalidad de proposiciones u oraciones con sentido.

[16] Dos sistemas *A* y *A*′ son isomorfos si y sólo si el conjunto de elementos en *A* es biyectable con el conjunto de elementos en *A*′, y si para cada relación *R* entre elementos de *A* hay una relación *R*′ con la misma forma que *R* entre elementos de *A*′.

[17] En *TLP,* 4.012 escribe: «es obvio que tenemos la sensación de que una proposición de la forma "aRb" es una figura. Obviamente el signo guarda aquí similitud con lo significado».

[18] Wittgenstein 1961b, pp. 7 y 7e [en la versión castellana, p. 75; uso «escritura con figuras» en lugar de «escritura figurativa».]

[19] La expresión en alemán que usa Wittgenstein es «ein *lebendes Bild*».

[20] Lo anterior equivale a afirmar que el sentido de una proposición «*p*» de un lenguaje *L* no puede ser dicho en un metalenguaje *L*′; una proposición de *L*′ que pretenda decir el sentido de «*p*» dirá necesariamente algo diferente de «*p*», tendrá un sentido diferente del de «*p*». Esta crítica a los metalenguajes sería francamente repudiada en la actualidad por muchos científicos y filósofos. Tarski, sin ir más lejos, hace uso del aparato de los niveles de lenguaje para ofrecer su famosísima teoría semántica de la verdad. Y la lingüística y la filosofía del lenguaje son necesariamente metalenguajes. El *Tractatus* mismo, al hablar del lenguaje, se constituye a sí mismo como un metalenguaje.

[1] Frege 1891. Recogido en Frege 2016, pp. 225–248. Traducción al castellano por Carlos Ulises Moulines.

[2] Frege habla de «*Behauptungssätze*»; necesita añadir el calificativo «*Behauptung*» («afirmación» o «aseveración») a la palabra «oraciones» («*Sätze*») porque considera que una oración no afirmada o no juzgada no es una proposición, sino una mera combinación de ideas que carece en sí misma de valor de verdad; véase su *Conceptografía* § 2 (Frege 1879 [2016, pp. 39–153; en especial la sección 2]). Para Wittgenstein, en contraste, la afirmación es una cuestión psicológica, no lógica, y toda oración independientemente de ser afirmada o negada tiene en sí misma un valor de verdad; es decir, es verdadera o falsa sea o no sea afirmada. Véase *TLP*, 4.06, 4.064.

[3] Véase «Función y concepto», en Frege 2016, p. 237.

[4] Frege 2016, p. 237.

[5] Wittgenstein considera equivocado sostener la posibilidad de una pluralidad de análisis para una proposición. Toda proposición, como hemos visto en el capítulo II, tiene un sentido determinado y un único análisis posible. «Hay uno y sólo un análisis completo de una proposición» (*TLP*, 3.25).

[6] Dejo aquí de lado la consideración de Frege, mencionada en la nota 2, en el sentido de que una oración tiene que ser juzgada (afirmada o negada) para tener un valor de verdad. Wittgenstein, en *TLP*, 4.442, sostiene que la barra de juicio que introduce Frege en su *Conceptografía*, y que sirve para señalar que la oración a su derecha es tenida como verdadera, es, desde una perspectiva lógica, enteramente carente de significado («*bedeutungslos*»). En esa misma entrada, Wittgenstein escribe que es imposible que la afirmación de su propia verdad forme parte de una oración.

[7] Véase la versión en castellano en Frege 2016, pp. 249–276.

[8] Un objeto puede presentársenos de diversas maneras, por ejemplo, el planeta Venus puede presentársenos como la estrella matutina o como la estrella vespertina, Napoleón Bonaparte puede presentársenos como el general que venció en Austerlitz o como el prisionero de Santa Elena, y cada modo de presentación constituye un sentido. Los nombres vacíos tienen sentido pero no refieren a nada; por ejemplo, «Pegaso» y «Afrodita» carecen de referencia.

[9] «Cada oración aseverativa, en la que tenga importancia la referencia de sus palabras, debe ser considerada, pues, como un nombre propio y su referencia, en caso de que exista, es o bien lo verdadero o bien lo falso» (Frege 2016, p. 257).

[10] En adelante usaré la abreviatura *TPM* para referirme a esta obra.

[11] Como puede verse, en *TPM*, las proposiciones no son para Russell objetos lingüísticos, sino complejos de entidades no lingüísticas, de «términos», esto es, de cosas + propiedades, o de cosas + relaciones. Para Frege y para Wittgenstein, en cambio, el prototipo de proposición es la oración (*der Satz*), una entidad lingüística.

[12] Su manuscrito fue rescatado después de su muerte y se publicó mucho más tarde, en 1984.

[13] Russell 1984, Parte II, cap. 1, «The Understanding of Propositions», p. 114. Ese «entendimiento» consiste en una captación inmediata, a la manera como captamos, según Russell, los universales.

[14] En Russell 1984, p. 106, Russell define la proposición atómica como «la que no tiene ninguna parte que sea una proposición, en tanto que una proposición *molecular* tiene al menos una parte que es una proposición». La noción de 'proposición atómica' de Russell difiere ampliamente de la de proposición elemental en el *Tractatus* de Wittgenstein. La noción russelliana responde a motivaciones más epistémicas que lógicas; según Russell, lo que distingue a las proposiciones atómicas es el tener constituyentes que conocemos directamente, es decir, cosas tales como los datos sensoriales, los universales y, tal vez, el propio yo. Véase su ensayo «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description», en Russell 1917. Véase también el libro de Guillermo Hurtado (Hurtado 1998), en especial los caps. 1 y 7.

[15] Véase Russell 1984, p. 80.

[16] Russell 1984, p. 80.

[17] Russell 1984, p. 81.

[18] No quiero dar a entender en el ejemplo anterior que la proposición «Madrid está al sur de Oviedo» sea para Russell una proposición atómica, pues para que lo fuese tendría que ser el caso que Madrid y Oviedo fuesen cosas de las que tuviésemos conocimiento directo, lo cual no coincide con la concepción epistemológica russelliana.

[19] En la entrada correspondiente al 2 de septiembre de 1914 de los *Cuadernos de notas* (*1914–1916*) escribe Wittgenstein: «Frege dice: toda proposición correctamente formada tiene que tener un sentido, y yo digo: toda proposición posible está correctamente formada, y si no tiene sentido alguno, esto sólo se puede deber a que nosotros no les hemos *dado* ninguna referencia a algunas de sus partes integrantes. Incluso cuando creemos haberlo hecho» [p. 65]. Podríamos decir, siguiendo a Wittgenstein, que la oración absurda antes mencionada carecería de sentido porque no hemos dado significado a la expresión

relacional «estar al sur de» para cosas como el amor y la Sinfonía Júpiter. Véase *TLP*, 5.473.

[20] En su *Conceptografía* (1879), Frege considera que las conectivas lógicas conectan oraciones de una manera veritativo funcional, pero que ellas mismas no son nombres, son expresiones no saturadas que se saturan por medio de oraciones que llenan sus huecos para dar lugar a una nueva oración compuesta que habrá de ser verdadera o falsa. Si aplicamos a las conectivas el dicho de Frege, según el cual todo lo que no es un nombre es una función, las conectivas por ser expresiones no saturadas tienen que referir a una función. Dos décadas después, en sus ensayos «Negación» y «Composición de pensamientos» («Verneinung» y «Gedankengefüge»), traducidos por Luis M. Valdés Villanueva en Frege 1984, Frege aborda la cuestión de cómo se constituyen, no las oraciones compuestas, sino los pensamientos compuestos. Éstos constan de pensamientos, pero no sólo de pensamientos; además de los pensamientos que son sentidos saturados, hay en las proposiciones compuestas las conectivas cuyo sentido es no saturado. El sentido de las conectivas necesita ser completado por un pensamiento en el caso de la negación, y por dos pensamientos o más en el caso de la conjunción, la disyunción y los juicios condicionales, para expresar un pensamiento compuesto. Sea como fuere, las conectivas son vistas por Frege como expresiones no saturadas que refieren a una función.

[21] Russell, por su parte, en el capítulo IX de su *Theory of Knowledge* (1984), sostiene que hay objetos lógicos y que éstos son formas lógicas denotadas por las palabras «o», «no», «algunos» y «todos», de las cuales tenemos un conocimiento directo, y que nos sirven para construir proposiciones moleculares.

[22] En «Notas sobre lógica» escribe Wittgenstein: «Frege dijo que "las proposiciones son nombres"; Russell dijo que "las proposiciones corresponden a complejos". Ambas afirmaciones son falsas, y especialmente falso es el enunciado según el cual "las proposiciones son nombres de complejos"» (p. 251, en la versión castellana) [en 1961b, p. 93].

[23] Wittgenstein 1961a, p. 96.

[24] Wittgenstein 1979, p. 9. Wittgenstein hace una precisión en seguida; cuando una sola palabra basta para expresar algo susceptible de ser verdadero o falso es porque tiene incorporada en sí misma cierta estructura, esto es, está «articulada». El ejemplo que menciona en *TLP*, 4.032, de una palabra latina que encierra cierta estructura y que por ello expresa una proposición es «ambulo».

[25] Véase Frege «Sobre el sentido y la referencia», en Frege 2016, pp. 257 y 258.

[26] El hecho de que haya proposiciones interrogativas o exclamativas que no son verdaderas ni falsas no es una objeción a la idea de Wittgenstein de que la

proposición es esencialmente bipolar, pues, como mencionamos antes, él considera que la fuerza de esas proposiciones no es un ingrediente lógico, sino más bien psicológico.

[27] Véase Russell 1984, Parte II, cap. V, en especial las pp. 144–149.

[28] Véase Wittgenstein 1979, la entrada del 3 de septiembre de 1914, pp. 2 y 3 [en la versión castellana, pp. 66–67].

[29] Véase Russell 1984, Parte I, caps. VII, VIII y IX.

[30] Waismann 1967, p. 42. [Traducción al castellano: Waismann 1973, p. 37.]

[31] Resulta claro que tanto Frege como Russell, aunque no usen esta misma terminología, pretendieron dar respuesta a esta pregunta con sus respectivas concepciones de la proposición.

[32] En su libro, José Zalabardo señala con mucha razón que las palabras en alemán «*so und so*» en *TLP*, 4.5, tienen que leerse como un demostrativo que indica precisamente que «el modo de combinación que exhibe el hecho figurativo es la manera como las cosas están combinadas unas con otras en el mundo». Véase Zalabardo 2015, en especial la sección 2.8, pp. 68–70.

[33] Como hemos mencionado antes, la «Forma» de una expresión son las posibilidades que la expresión tiene de combinarse con otras expresiones para formar nuevas expresiones. La proposición es una expresión (*TLP*, 3.31) y «Una expresión presupone las formas de todas las proposiciones en las que puede ocurrir […]» (*TLP*, 3.311).

[34] *TLP*, 5.234: «Las funciones de verdad de las proposiciones elementales son resultados de operaciones que tienen a las proposiciones elementales como bases. (Llamo a estas operaciones, operaciones veritativas.)»

TLP, 5.3: «Todas las proposiciones son resultado de operaciones veritativas con proposiciones elementales.

Una operación veritativa es el modo y manera en que una función de verdad resulta a partir de proposiciones elementales».

[35] La adición lógica es lo que llamamos «disyunción» y la multiplicación lógica es la conjunción.

[36] Véase Russell 1984, cap. IX, «Logical Data», en especial las pp. 99–101.

[37] «Si se nos da una proposición, se nos dan también *con ella* los resultados de todas las operaciones veritativas que la tienen como su base» (*TLP*, 5.442).

[38] «Si la lógica tiene conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) éstos tienen que ser independientes entre sí» (*TLP*, 5.451).

[39] En su obra posterior, Wittgenstein rechazará esta concepción de la proposición que centra su atención en su carácter eminentemente descriptivo; la descripción es un uso del lenguaje, pero no es el único. En su obra posterior, en

especial en sus *Investigaciones filosóficas*, en contra de lo que sostuvo en el *Tractatus*, extiende su concepción del significado para abarcar cualquier uso de signos sujeto a cierta normatividad debida solamente a la costumbre.

[40] «La lógica tiene que ocuparse de sí misma» (*TLP*, 5.473). Esta misma frase abre los *Cuadernos de notas (1914–1916)*. En el capítulo IV me referiré más extensamente a la concepción de la lógica en el *TLP*.

[41] «Un signo de que una proposición es elemental es que ninguna proposición elemental puede estar en contradicción con ella» (*TLP*, 4.211). «Una proposición elemental no puede ser deducida de otra proposición elemental» (*TLP*, 5.134). «Si la lógica tiene conceptos primitivos, éstos tienen que ser independientes unos de otros» (*TLP*, 5.451).

[42] Véase *TLP*, 5.101, y véase también McGinn 2006, p. 233.

[43] Un lenguaje extensional es aquel en el que toda proposición es función de verdad de ella misma o de otras proposiciones y donde todo término singular que figure en una proposición puede ser sustituido por otro con igual referencia sin que eso afecte la verdad de la proposición original; esto es, en un lenguaje extensional los términos correferenciales son sustituibles *salva veritate*.

[44] Russell abandonó más tarde esta idea; véanse Russell 1984, Parte II, cap. I «The Understanding of Propositions», y sus conferencias intituladas *The Philosophy of Logical Atomism*, publicadas en 1918, donde mantiene que la creencia realmente no contiene una proposición como su contenido, sino los constituyentes de la proposición. Dichos constituyentes son los constituyentes del hecho que hace verdadera la creencia; esto es, entidades en el mundo con las que se relaciona la mente del sujeto que tiene la creencia.

[45] Zalabardo escribe que la razón fundamental de Wittgenstein para rechazar la manera como Frege y Russell entienden las atribuciones de actitudes proposicionales es su idea de que «las proposiciones no pueden representar relaciones cognitivas entre el sujeto y el mundo». Véase Zalabardo 2015, p. 88. Lo que está claro es que Wittgenstein evita a toda costa introducir al sujeto en el tratamiento de la semántica de atribuciones de actitudes proposicionales, pues de otra manera se vendría abajo su idea de la extensionalidad del lenguaje.

[46] De acuerdo con Ángel d'Ors y María Cerezo, la manera como Wittgenstein propone entender las oraciones de creencia carece de sentido, pues hace lo que el propio *Tractatus* considera imposible: decir lo que dice una proposición. Véase d'Ors y Cerezo 1995, pp. 269–310. No les falta razón a estos autores, pero muchas proposiciones del *TLP* dicen lo que Wittgenstein sostiene que no se puede decir; sin embargo, es interesante tratar de entender lo que escribe Wittgenstein en *TLP*, 5.542, y el argumento que lo sustenta.

[47] Wittgenstein escribe: «El lenguaje disfraza el pensamiento. Y lo hace en verdad de tal modo que uno no puede inferir a partir de la forma externa de la vestimenta la forma del pensamiento vestido con ella» (*TLP*, 4.002), y más adelante: «Toda filosofía es "crítica del lenguaje" […] Es mérito de Russell el haber mostrado que la forma lógica aparente de una proposición no tiene por qué ser la real» (*TLP*, 4.0031).

[48] «En la proposición el pensamiento se expresa de manera perceptible por los sentidos» (*TLP*, 3.1).

[49] «Una figura lógica de los hechos es el pensamiento» (*TLP*, 3), y «Un pensamiento es una proposición con sentido» (*TLP*, 4).

[50] Cabe observar el menosprecio total que implica el anterior análisis de lo que Frege llamó «la fuerza» que acompaña a toda proposición. Para Wittgenstein, se trata de meros acompañamientos psicológicos que carecen de valor lógico. Sin embargo, parece haber cierta tensión entre ese menosprecio y la importancia que Wittgenstein da al uso del signo para determinar de qué símbolo se trata, pues el uso que hacemos de una atribución como «*A* cree que *p*» está esencialmente conectado con la actitud de asentimiento (explícito o tácito) de *A* hacia «*p*».

[51] Vicente Sanfélix (2008) sugiere interpretar «"*p*" dice *p*» como el signo proposicional «*p*» significa que *p*. Ésta es una proposición contingente, dice Sanfélix, que registra un hecho lingüístico y no carece de sentido, no es ni una tautología ni una proposición filosófica absurda. Sin embargo, aunque es claro que dicha proposición lingüística es contingentemente verdadera, Wittgenstein no equipara la atribución de una actitud proposicional de que *p* con el enunciado de que «*p*» significa que *p*; sólo afirma que ambas tienen la misma forma. Más aún, la interpretación que propone Sanfélix no aclara por qué la coordinación entre «*p*» y *p* se da a través de sus objetos.

Cabe observar que la elucidación que ofrece Wittgenstein está dada en el metalenguaje; es decir, hace lo que él mismo consideró imposible, a saber, hablar sobre el sentido de una proposición. Véase antes la nota 44.

[52] Tampoco Frege puede evitar la posibilidad de que alguien juzgue o piense un sinsentido; por ejemplo, que juzgue que el número cero es azul o que el cielo sonríe. En la medida en que una oración afirmada sea una expresión saturada bien formada, denotará un valor de verdad.

[53] La explicación más clara de por qué en la concepción del *Tractatus* es imposible creer un sinsentido la encontramos en Zalabardo 2015, cap. 3 y cap. 5, secc. 5.9. En lo que sigue, me apego a su excelente explicación.

[54] Zalabardo 2015, pp. 165–166.

[55] En Wittgenstein 1929, pp. 162–171, leemos: «la sintaxis del lenguaje ordinario […] no impide en todos los casos la construcción de pseudoproposiciones

sin sentido», pero fijémonos que Wittgenstein las llama «pseudoproposiciones», no son genuinas proposiciones. [La traducción de la cita es mía.]

[1] En *TLP*, 5.4731, escribe Wittgenstein: «Lo evidente en sí mismo, de lo que Russell tanto habló, puede volverse dispensable en la lógica, sólo porque el lenguaje mismo evita cualquier error lógico. Que la lógica sea *a priori* consiste en que *no se puede* pensar nada ilógico». Esta entrada, que es un comentario a otro comentario a otro comentario a otro comentario de la proposición *TLP*, 5, encierra buena parte de la concepción de la lógica que presenta Wittgenstein en el *Tractatus*, como veremos en este capítulo.

[2] Véase, por ejemplo, *Los fundamentos de la aritmética*, recogido en Frege 2016, en especial la «Introducción», y la Parte V. Véase también, por ejemplo, Russell 1903, cap. 1, sec. 10 *in fine*.

[3] Cabe observar que Frege sostuvo que las proposiciones lógicas son universales y objetivas, pero, a diferencia de Russell, considera que versan sobre las leyes de la verdad y las relaciones que tienen que darse entre «pensamientos» para que las inferencias sean válidas, es decir, para que si en un argumento se parte de proposiciones verdaderas, no se pueda llegar sino a conclusiones verdaderas. «La lógica trata de las leyes de la verdad», escribe Frege, «no de cómo piensan los seres humanos, sino cómo tienen que pensar si es que no han de apartarse de la verdad». «Lógica (1897)» en Frege 2016, p. 178. (Véase también su *Conceptografía*, en especial la Parte II.) Russell, en cambio, cree que la razón por la que las proposiciones de la lógica son necesarias y objetivas es que versan sobre los rasgos más generales de la realidad. Véase Glock 1996, pp. 198–225.

[4] La lógica es el «medio» en el que se da la proposición: «Es tan poco posible representar en el lenguaje algo que "contradiga la lógica" como lo es representar en geometría una figura cuyas coordenadas contradigan las leyes del espacio» (*TLP*, 3.032). En *TLP*, 4.463, leemos: «Una proposición, una figura, un modelo, son, en sentido negativo, como un cuerpo sólido que restringe la libertad de movimiento de los demás cuerpos; en sentido positivo, son como el espacio delimitado por sustancia sólida en el que hay lugar para un cuerpo.» En efecto, en sentido negativo, la proposición ocupa un lugar en el espacio lógico que no puede ocupar ninguna otra proposición, y en sentido positivo, la proposición delimita precisamente un lugar en el espacio lógico.

[5] Y si es común al lenguaje y a la realidad, necesariamente también es la forma común al lenguaje y al mundo. En *TLP*, 5.61, escribe Wittgenstein: «La lógica llena el mundo…»

[6] La lógica, entendida como esa forma común al lenguaje y la realidad, es algo sobre lo que el lenguaje no puede decir nada; es parte de lo que Wittgenstein llama «lo místico», que será uno de los temas que abordaré en el capítulo v.

[7] A partir de cualquier proposición, en efecto, podemos, mediante la aplicación de operaciones veritativas reiteradas, obtener la totalidad de proposiciones que constituyen el lenguaje y, con ello, toda la lógica.

[8] Reconocer algo como una proposición implica saber que encierra todas las posibles combinaciones en las que puede ocurrir: «Por lo tanto, nunca puede haber sorpresas en lógica» (*TLP*, 6.1251).

[9] Escribo la palabra entre comillas porque, a fin de cuentas, no son proposiciones genuinas, pues, como veremos, no figuran nada, no describen ni dicen nada.

[10] En *TLP*, 4.461, escribe: «[…] Tautologías y contradicciones carecen de sentido. […]

(Por ejemplo, no sé nada sobre el tiempo cuando sé que llueve o no llueve.)»

[11] En varios pasajes del *Tractatus*, Wittgenstein reprocha a Frege y a Russell haber creído que la «evidencia» —que no es más que un rasgo relativo a nuestra psicología—, con la que se presentan algunas proposiciones de la lógica, tiene algún valor *lógico*. Véase, por ejemplo, *TLP*, 5.4731 y 6.1271.

[12] Marie McGinn expresa esto así: «La lógica no existe antes de la representación del mundo, y la representación del mundo no existe sin que exista la lógica» (McGinn 2006, p. 245).

[13] «La prueba de una proposición lógica consiste en producirla a partir de otras proposiciones lógicas aplicando sucesivamente ciertas operaciones que siempre producen otras tautologías» (*TLP*, 6.126).

[14] Frege consideró que el lenguaje ordinario es un sistema simbólico imperfecto, en tanto que la lógica es un lenguaje perfecto. Para él, la lógica no está en el lenguaje, no al menos en el lenguaje ordinario. Véase, por ejemplo, «Lógica (1897)» en Frege 2016. Wittgenstein, por el contrario, afirma que «todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están, tal como están, ordenadas de manera lógicamente perfecta» (*TLP*, 5.5563). La lógica, sostiene Wittgenstein, impregna todo el mundo y todo el lenguaje: «La lógica llena el mundo: los límites del mundo son también sus límites» (*TLP*, 5.61).

[15] Es desde luego posible escribir o proferir sinsentidos, como «Sábado azul duerme en sánscrito», pero éstos no son proposiciones, sino meras combinaciones arbitrarias de palabras que se alejan por completo de la gramática del lenguaje ordinario. También se generan sinsentidos cuando intentamos expresar algo, pero no damos ningún significado a algún símbolo contenido en la expresión que usamos (*TLP*, 5.473).

[16] El sentido de una proposición es el hecho posible que ella muestra, esto es, la combinación de estados de cosas que le corresponden en el espacio lógico, en la realidad, y que, si se dan, la hacen verdadera. La oración en el metalenguaje que pretende decir el sentido de la proposición no muestra propiamente un sentido, esto es, no muestra ninguna combinación de estados de cosas en la realidad.

[17] Ésa es la crítica central de Wittgenstein a la teoría de los tipos lógicos de Russell. Un símbolo muestra por sí mismo el tipo de cosa que significa, y no se puede decir eso que el lenguaje muestra; eso que no se puede decir es precisamente lo que Russell pretende decir en su teoría de los tipos lógicos. Véase *TLP*, 3.331, 3.332, 3.333.

[18] Thomas Ricketts ofrece una explicación interesante de estos sinsentidos. Véase Ricketts 1996, en especial la sección v.

[19] Véase McGinn 2006, p. 245.

[20] En *TLP*, 6.24, leemos:

> El método por el que la matemática llega a sus ecuaciones es el método de sustitución.
>
> Pues las ecuaciones expresan la sustituibilidad de dos expresiones y pasamos de un cierto número de ecuaciones a nuevas ecuaciones al sustituir unas expresiones por otras, de acuerdo con las ecuaciones.

[21] La concepción wittgensteiniana de la identidad en el *Tractatus* es claramente sustitucionista. Una concepción alternativa a ésta es la que sostiene que la identidad es una propiedad necesaria que todo objeto tiene consigo mismo y, por lo tanto, que los enunciados de identidad, si son verdaderos, son necesariamente verdaderos; para nada vacuos o triviales.

[22] Una proposición elemental es función de verdad de sí misma. El esquema correspondiente a las posibilidades de verdad de una proposición elemental es VF, o bien la proposición es verdadera o es falsa. Para una proposición que sea función de verdad de dos proposiciones elementales, hay cuatro combinaciones posibles de valores de verdad de esas proposiciones elementales, VV, FV, VF, FF; para una que sea función de verdad de tres proposiciones elementales, hay ocho combinaciones posibles, y así sucesivamente.

[23] Por cierto, también podemos ver que la negación no denota nada.

[24] Un procedimiento de decisión en lógica proposicional es un método sistemático que nos permite determinar, para cualquier oración arbitrariamente elegida, si es tautológica o no. Las tablas de verdad son un procedimiento de decisión.

[25] El tema de las proposiciones generales es complicado y no entraré aquí en detalles. Wittgenstein considera que las proposiciones generales, tanto las universales como las existencialmente cuantificadas, son también funciones de

verdad de proposiciones elementales. Las primeras son verdaderas si son verdaderas todas las proposiciones elementales que se construyen con la función proposicional *fx*, esto es, para todos los valores de *x*; las segundas son verdaderas cuando es verdadera al menos una de las proposiciones que se construyen a partir de la función proposicional *fx*, es decir, si son verdaderas para algún valor de *x*. Sobre el tratamiento que da Wittgenstein a la generalidad, véase Kramer 1992. Véase también McGinn 2006, cap. 10, en especial la sección 3.

[26] Véase *TLP*, 5.441.

[27] Los fundamentos de verdad de una proposición son sus condiciones de verdad.

[28] Wittgenstein admite, sin embargo, que las proposiciones del lenguaje ordinario, que no son necesariamente «científicas», son proposiciones que «están, tal como están, ordenadas de manera lógicamente perfecta […]» (*TLP*, 5.5563), lo cual supone que tienen sentido y pueden ser verdaderas o falsas. De manera que habría que matizar la afirmación que hace en *TLP*, 4.11.

[29] Donald Davidson señala atinadamente que los sucesos conectados causalmente pueden ser descritos de diversas maneras y que no todo enunciado causal singular es una ejemplificación de una ley causal, aunque sí supone la existencia de una ley causal (aunque no la conozcamos). Las leyes que enuncian relaciones causales entre tipos de sucesos no son indiferentes a la manera como se describen los sucesos. Véase Davidson 1980. [Traducción al castellano: Davidson 1995.]

[30] En *TLP*, 6.36311, leemos: «Que el Sol saldrá mañana es una hipótesis; y esto quiere decir: no *sabemos* si saldrá».

[31] Véase Hume 1989, en especial el Libro I, Parte III, sec. II.

[32] Digo «sólo» porque éste, que parece ser un tema secundario en el *Tractatus*, se convierte en el tema central de sus *Investigaciones filosóficas*.

[33] El ejemplo típico es la palabra «es», que puede significar tanto la cópula como la identidad e incluso una cualidad (véase el *Apocalipsis* 1:8).

[34] En «Notas sobre lógica» leemos: «La desconfianza en la gramática es el primer requisito para filosofar». [En la traducción al castellano, Wittgenstein 2009, Apéndice I, p. 262.] En Wittgenstein 1961b, p. 93.

[35] «Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas» (*TLP*, 4.002).

[36] «El resultado de la filosofía —escribe Wittgenstein— no son "proposiciones filosóficas", sino la clarificación de proposiciones» (*TLP*, 4.112).

[1] Cabe observar que la parte final del *Tractatus* fue redactada por Wittgenstein entre 1917 y 1918 durante su participación activa en la Primera Guerra Mundial. Su contacto con la muerte, la destrucción y la violencia lo llevaron a plantearse problemas diferentes de los de la naturaleza de la lógica y de la proposición con sentido.

[2] «El sentido del mundo tiene que residir fuera de él […] en el mundo no hay valor alguno y, si lo hubiera, no tendría ningún valor» (*TLP*, 6.41).

[3] En *TLP*, 6.52, leemos: «Sentimos que aun cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado.»

[4] En esa entrada del *TLP*, Wittgenstein afirma que quien lo entienda reconocerá al final sus propias proposiciones como *unsinnig*, como sinsentidos.

[5] Conviene aclarar que Wittgenstein da un sentido amplio a la palabra «ética», el cual abarca no sólo el ámbito de las intenciones y acciones humanas, sino de todo lo que consideramos que tiene valor absoluto. La ética, escribe Wittgenstein en 1929 en «A Lecture on Ethics» (Wittgenstein 1965 [versión en castellano de Alejandro Tomasini: «Una conferencia sobre la ética», 2005. Las citas a esta obra en el presente volumen se refieren a esta versión]), es «la investigación de lo que es valioso o de lo que es realmente importante, o podría haber dicho que la ética es la investigación del sentido de la vida o de lo que hace que la vida valga la pena de ser vivida o de lo que es la forma correcta de vivir». [En la traducción al castellano, p. 11.] El texto original, «A Lecture on Ethics», es una transcripción de la conferencia dictada por Wittgenstein en la Heretic Society en Cambridge, el 17 de noviembre de 1929, y que fue publicado mucho más tarde, en 1965, en *The Philosophical Review*, vol. 75. Está recogido en Klagge y Nordmann 1993. Es tan escueto lo que escribe Wittgenstein sobre la ética en el *Tractatus* que en lo que sigue me apoyo en buena medida en esta conferencia en donde desarrolla más ampliamente su concepción de la ética y del valor absoluto.

[6] Es claro, como señala Mounce, que los imperativos éticos como «Debes ser justo» o «No debes mentir» no pretenden describir hechos. Véase Mounce 1989, p. 93. En el *Tractatus*, Wittgenstein escribe, además, que los imperativos éticos nada tienen que ver con los premios o castigos o con otras posibles consecuencias fácticas de nuestros actos (*TLP*, 6.422), de modo que nada tienen que ver con proposiciones con sentido. Más aún, según Wittgenstein, los juicios morales, como «Juan es honesto» o «La acción de María fue generosa» tampoco describen

hechos, pues no son reducibles a proposiciones que describan situaciones fácticas en el mundo.

[7] «[T]odo lo que sucede y es de esta y aquella manera es accidental» (*TLP*, 6.41).

[8] Wittgenstein se adhiere en este punto a la idea positivista vigente en Viena en la primera mitad del siglo XX, según la cual hay una distinción tajante entre hechos y valores. Los valores no son entidades del mundo real, no forman parte del mundo natural que describe la ciencia. Sin embargo, como veremos, Wittgenstein se aleja de la idea positivista que rechazaba las proposiciones éticas por ser inverificables en la experiencia o por considerarlas una expresión de emociones meramente subjetivas. Los positivistas lógicos sostenían que pretender derivar valores a partir de hechos naturales constituía una falacia, «la falacia naturalista». No obstante, cabe señalar que en la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta Hume e incluso hasta nuestros días, muchos filósofos han considerado que las acciones morales son sucesos que, como cualquier hecho, ocurren en el mundo real, en el mundo natural. Véanse, por ejemplo, Aristóteles, *Ética Nicomáquea*; Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Más cerca de nosotros, en la filosofía inglesa ha habido notables aportaciones recientes al naturalismo moral; por ejemplo, Foot 2001, donde Philippa Foot sostiene que la evaluación moral de las acciones y disposiciones humanas es del mismo tipo que la evaluación que hacemos de otras cosas vivientes, que es esencial a un juicio moral que su objeto sea un ser viviente, un ser natural.

Vale la pena mencionar también, en este contexto, el reciente libro de Benjamin J.B. Lipscomb (2021), en el que reseña ampliamente la revolución ética que llevaron a cabo en el mundo intelectual de Oxford, a mediados del siglo XX, cuatro notables filósofas inglesas: Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley y Iris Murdoch, quienes de diferentes maneras sostuvieron que hay hechos morales. Agradezco a Gustavo Ortiz Millán el haber llamado mi atención sobre este interesante libro.

[9] «Lo que lo hace no ser accidental no puede residir en el mundo pues, en tal caso, sería, a su vez, accidental. Tiene que residir fuera del mundo» (*TLP*, 6.41).

[10] En «Una conferencia sobre la ética», escribe Wittgenstein: «ningún enunciado de hecho puede nunca ser o implicar un juicio de valor absoluto». Véase Wittgenstein 1965 [en la traducción al castellano, pp. 12–13].

[11] Ejemplos de enunciados de valor relativo: «Juan es bueno para las matemáticas», «María es una mala tenista»; en estos casos podemos parafrasear lo que dicen estos enunciados usando enunciados puramente fácticos.

[12] «Aunque se puede mostrar que todos los juicios de valor relativo son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser o implicar un

juicio de valor absoluto» (Wittgenstein 1965 [versión castellana, p. 12]). Wittgenstein ilustra lo anterior mediante un ejemplo: si se describiera un asesinato como una mera secuencia de sucesos físicos o psicológicos, no contendría esa descripción nada que pudiéramos llamar ético; el asesinato estaría al mismo nivel que cualquier otro suceso, por ejemplo, la caída de una piedra.

[13] «[E]l modo científico de ver un hecho no es el modo de verlo como un milagro» (Wittgenstein 1965 [versión castellana, 2005, p. 19]). Wittgenstein apunta ya aquí al hecho de que si somos capaces de percibir algo como milagroso, de atestiguar acciones buenas o malvadas y de sentir como sublimes creaciones artísticas bellas, tenemos que admitir que *hay otros modos de ver lo que hay* que no es el modo científico de ver el mundo.

[14] Wittgenstein, «Una conferencia sobre la ética», p. 20. La ciencia, como hemos señalado, abarca la totalidad de las proposiciones verdaderas y, al no expresar proposiciones con sentido, los intentos de hacer valoraciones éticas carecen de valor de verdad y, por tanto, no constituyen conocimiento ni constituyen ninguna ciencia.

[15] Alguien podría replicar en este punto que cuando formulamos un juicio de valor absoluto, por ejemplo, «Juan es generoso» o «La Gioconda es bella», hay algo que nos parece comprender, y que si nos parece comprender un enunciado «*p*», entonces «*p*» tiene sentido. La respuesta tractariana sería que tenemos la ilusión de comprender los enunciados evaluativos, pero que realmente no los comprendemos ni podemos pensarlos, pues carecen de sentido. En su obra posterior, *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein abandona esta posición y admite que, siempre que se den dentro de ciertas prácticas humanas, todas las expresiones pueden ser significativas. Véase antes la nota 8.

[16] «El bien y el mal están de algún modo relacionados con el sentido del mundo» (Wittgenstein 1979, 11 . 6 . 1916).

[17] «Una piedra, el cuerpo de un animal, el cuerpo de un ser humano, mi cuerpo, se encuentran todos en un mismo nivel. Por ello, lo que suceda, tanto si viene de una piedra o de mi cuerpo, no es ni bueno ni malo» (Wittgenstein 1979, 12 de octubre de 1916).

[18] Me apego aquí al original y a la traducción al inglés que ofrece de este párrafo Alfred Nordmann, en Nordmann 2005, cap. 2, p. 50. El original en alemán dice así: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische». La versión castellana de Luis M. Valdés Villanueva dice así: «Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa se hace manifiesta; es lo místico».

[19] En Wittgenstein 1965, Wittgenstein intenta aclarar a través de ejemplos lo que entiende cuando habla de tener la experiencia de un bien o un valor absoluto; escribe: «mi experiencia *par excellence*… [de algo absolutamente valioso es] la

que tengo cuando *me asombro ante la existencia del mundo*». Menciona también «la experiencia de sentirse absolutamente a salvo». En «Una conferencia sobre la ética», pp. 15 y 16.

[20] En la obra de Spinoza, esta expresión latina se usa con el sentido de ver algo como realmente es, desde la perspectiva de lo eterno, desde el punto de vista de Dios.

[21] Paradójicamente, de estas totalidades «inexpresables en palabras» habla Wittgenstein en buena parte del *Tractatus*.

[22] Wittgenstein 1965 [en la versión en castellano, p. 19].

[23] Bouveresse 1973, p. 58.

[24] Bouveresse menciona que toma esta expresión de Alexander Maslow (Maslow 1961, p. 148), quien en su libro *A Study in Wittgenstein's Tractatus* llama a este error «la falacia de los filósofos».

[25] Después de consultar con varios conocedores hispanoparlantes, he modificado ligeramente la traducción de Luis M. Valdés Villanueva.

[26] El debate reciente sobre este tema se intensifica notablemente en 1988, con la publicación de un artículo de Cora Diamond, en el que sostiene una interpretación de lo que escribe Wittgenstein sobre las proposiciones filosóficas en el *TLP*, a la que llama «resuelta» o «valiente». Según esta interpretación, las proposiciones filosóficas en general y sus propias proposiciones en el *Tractatus* son genuinos disparates, sinsentidos. Véase Diamond 1988; véase también Hacker 1972, en especial el cap. 1. Hacker, muy temprano, sostuvo que la posición de Wittgenstein es que tenemos la ilusión de entender las proposiciones del *Tractatus*, y en general las proposiciones filosóficas, pero que en realidad no pueden entenderse por ser meros disparates. En contra de la lectura resuelta véase, por ejemplo, Williams 2004, recogido en Kölbel y Weiss 2004. Para una discusión más reciente, véase Zalabardo 2015, especialmente la «Introduction», donde su autor ofrece una iluminadora interpretación de lo que él llama el «Programa» de Wittgenstein en el *Tractatus*.

[27] Algunos destacados intérpretes del *Tractatus* han dejado de lado el problema sin ni siquiera referirse a él; por ejemplo, David Pears, en Pears 1987, y Marie McGinn, en McGinn 2006. Otros, en cambio, han intentado eliminar el aire paradójico de *TLP*, 6.54, alegando que aun cuando las proposiciones filosóficas que encierra el *Tractatus* son inexpresables en enunciados con sentido, no son meros disparates, pues algo sumamente importante podemos comprender a través de ellas. Véase, por ejemplo, Black 1964, pp. 378–386; Grayling 1988; Villoro 1975, pp. 22 y 23; Cerezo 2005, en especial las pp. 251 y ss.; García Carpintero 1996, especialmente el cap. x, secc. 2.

[28] Diamond 1988 (en Diamond 1991, pp. 179–184).

[29] Recogido en Frege 2016, pp. 277–292.

[30] Wittgenstein introduce la distinción entre propiedades internas y externas, y entre conceptos propiamente dichos y conceptos formales justamente para mostrar la fuente de la que surgen confusiones «ampliamente extendidas entre los filósofos» (*TLP*, 4.122). La confusión entre conceptos formales y conceptos propiamente dichos «recorre de arriba abajo toda la vieja lógica» (*TLP*, 4.126).

[31] En *TLP*, 4.1272, escribe: «Dondequiera que se usa [un concepto formal] como una palabra para concepto propiamente dicho, resultan pseudoproposiciones que son sinsentidos». Más adelante, en la misma entrada, encontramos un ejemplo que pone el propio Wittgenstein de sinsentido cuando se toma el concepto formal de número como un concepto en sentido estricto: «Decir "Hay sólo un 1" es un sinsentido en la misma medida en que lo sería decir "2 + 2 a las 3 de la tarde es igual a 4"».

[32] Resulta de alguna manera extraordinario que Wittgenstein ofrezca, en los pasajes mencionados, la razón por la cual sus propias proposiciones carecen de sentido.

[33] El pasaje va desde *TLP*, 4.12, hasta *TLP*, 4.1274.

[34] «El escepticismo no es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar» (*TLP*, 6.51).

[35] En *TLP*, 4.003, reitera:

> […] La mayor parte de las preguntas y proposiciones filosóficas surgen del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje.
>
> (Son del mismo género que la pregunta sobre si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.)
>
> Y no es sorprendente que los problemas más profundos *no* constituyan en realidad problema *alguno*.

[36] Uso aquí los adjetivos «descriptiva» y «aclaratoria» para calificar aquellas oraciones que, de acuerdo con la concepción de sentido defendida en el *Tractatus*, tendrían sentido. Las oraciones descriptivas se limitan a enunciar algo que acontece o a describir algún hecho empírico. Las aclaratorias son oraciones que elucidan el sentido de oraciones que contienen alguna ambigüedad, confusión o imprecisión y cuya enunciación no supone adoptar «el punto de vista angélico»; se usan dentro del lenguaje para hablar de otras oraciones del lenguaje.

[37] Alguien podría sugerir que para ser quienes somos, especímenes de *Homo sapiens* en el siglo XXI, dicha capacidad tiene que existir, que no seríamos quienes somos si careciésemos de esa capacidad. (Esto sería tanto como considerar que la capacidad representacional es una propiedad *esencial* de los humanos, cosa que iría en contra de la idea tractariana de que no hay hechos necesarios.) Sea como

sea, podría haber habido una mutación genética que hubiese causado la inhibición de esa capacidad.

[38] Esa concepción extensional del lenguaje puede ser falsa, pero no carece de sentido. Pese a que hay casos muy difíciles de hacer caber en una concepción extensional del lenguaje, muchos filósofos han intentado extender dicha concepción a tales casos.

[39] Como vimos en el capítulo IV, las tablas de verdad son signos proposicionales conspicuos y, como todos los signos proposicionales, expresan hechos; en el caso de las tablas de verdad, pueden expresar el hecho de que se dan ciertas relaciones lógicas entre proposiciones (oraciones) del lenguaje.

[40] Admitiendo la dificultad que supone precisar la noción de 'realismo', al parecer Wittgenstein adopta a final de cuentas una posición antirrealista en el *Tractatus*; esto es, abraza una postura que niega la posibilidad de decir algo con sentido sobre el mundo, el lenguaje, el conocimiento, la lógica, en cuanto totalidades, debido a que estamos inmersos en el mundo, el lenguaje, el conocimiento, la lógica. Kant rechazó enfáticamente el realismo trascendental, pero defendió con fuerza el realismo empírico; esto es, la posibilidad de teorizar sobre el conocimiento, la lógica, etcétera, desde la perspectiva del sujeto conocedor. Wittgenstein va más allá: rechaza la posibilidad de teorizar filosóficamente sobre cualesquiera de aquellas totalidades.

[41] He mencionado antes que ya, en 1913, Wittgenstein había escrito: «La desconfianza en la gramática es el primer requisito para filosofar»; Wittgenstein 2009, Apéndice I, «Notas sobre lógica», p. 262.

[42] Wittgenstein reconoce explícitamente la hazaña que Bertrand Russell realizó en su teoría de las descripciones al demostrar que las oraciones en las que aparece una descripción definida en la posición de sujeto como, por ejemplo, «El actual rey de Francia es calvo», no son de la forma *S* es *P*, sino que son oraciones existencialmente cuantificadas más complejas; esto es, la forma lógica de aquella oración consta de tres oraciones: (*i*) «Existe una *x*, tal que *x* es rey de Francia»; (*ii*) «Para cualquier *y*, si *y* es rey de Francia, *y* = *x*»; (*iii)* «*x* es calvo». En *TLP*, 4.0031, Wittgenstein escribe: «Russell fue quien mostró que la forma lógica aparente de las oraciones no tiene que ser su forma real.»

[43] En *TLP*, 6.5, leemos:

> Si una respuesta no puede expresarse, la pregunta tampoco puede expresarse.
>
> *El enigma* no existe.
>
> Si de algún modo una pregunta puede ser planteada, entonces también se le *puede* dar una respuesta.

[44] Cabe reiterar que si bien en el *Tractatus* Wittgenstein se esmera por expresar con máxima claridad sus ideas, no logra emitir en todos los casos

proposiciones con sentido, como él mismo reconoce en *TLP*, 6.54.

[45] Zalabardo 2015, p. 2. En lo que sigue reconozco mi deuda con José Zalabardo, quien expone con enorme claridad y concisión en la introducción a su libro estas difíciles cuestiones.

[46] Decir que su reflexión es filosóficamente impecable es considerar que en el *Tractatus* ha seguido de manera inmejorable el método por excelencia de la filosofía: la reflexión lógica *a priori*.

[47] Cuando escribo «las proposiciones filosóficas», hay que entender aquellas que carecen de sentido por pretender enunciar verdades de máxima generalidad desde una «posición angélica». Las elucidaciones y las proposiciones aclaratorias que ofrecen los filósofos son y serán siempre de enorme utilidad.

[48] La llamada función terapéutica del *Tractatus* consistiría precisamente en la liberación de esa tendencia. Daniel D. Hutto sostiene, no sin razón, que para Wittgenstein la actividad esclarecedora terapéutica de la filosofía no es su fin último, que para él la filosofía sigue siendo necesaria para liberarnos de falsas creencias, y para deshacer los nudos en nuestro pensamiento. El procedimiento de Wittgenstein es terapéutico, pero la terapia no es su meta. Véase Hutto 2003, pp. 218 y 219.

[49] Los positivistas lógicos que dominaban el ambiente filosófico vienés en el momento de la publicación del *Tractatus* estaban convencidos de que la visión correcta del mundo no puede ser otra que la que nos entrega la ciencia. Según ellos, la filosofía debía restringirse a reflexionar sobre las teorías científicas, limitarse a analizarlas y reconstruirlas. Los positivistas lógicos coinciden con Wittgenstein en considerar que los enunciados de la metafísica carecen de sentido, pero no por intentar expresar lo inexpresable en palabras, como sostiene Wittgenstein, sino por no ser verificables en la experiencia. Cabe observar, sin embargo, que esos filósofos que conformaban el Círculo de Viena adoptaron precisamente el *Tractatus* como una especie de libro guía; le dieron una interpretación ultraempirista y consideraron que expresaba de manera insuperable la visión verificacionista del significado que ellos mismos proclamaban. Por eso mismo Wittgenstein pensó que no habían entendido su libro. Véase Weismann 1967.

[50] Carta de Wittgenstein a Ludwig von Ficker, citada en Monk 1990, p. 178.

[51] Cahill 2018.

[52] En *TLP*, 6.521, dice:

> La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de este problema.
>
> (¿No es ésta acaso la razón por la que los hombres a los que, después de intensas dudas, les resultó claro el sentido de la vida, no han podido decir luego en qué consiste ese sentido?)

[53] En la página 20 de «Una conferencia sobre la ética», refiriéndose a los intentos de formular proposiciones éticas, religiosas, estéticas, Wittgenstein escribe: «veo ahora que esas expresiones carentes de sentido no eran sinsentidos porque yo no hubiera encontrado todavía las expresiones correctas, sino que el carecer de sentido era su esencia misma».

El *Tractatus Logico-Philosophicus* es, sin duda, un clásico de la filosofía del siglo XX. Fue gestado por Ludwig Wittgenstein en su juventud y terminado en Viena en 1918, luego de finalizar la Primera Guerra Mundial, en la que él mismo participó como soldado del Imperio austrohúngaro. Wittgenstein concluyó su libro estando cautivo en Italia, en la prisión de Monte Cassino; tenía entonces 29 años. Pasó enormes dificultades para encontrar un editor que aceptara publicarlo. El *Tractatus* no es un libro común de filosofía: es una obra escrita casi en aforismos, muy ambiciosa y sumamente austera que si bien no llega a las ochenta páginas, ya en su «Prólogo» declara que ha logrado solucionar los problemas filosóficos en su esencia. Con la ayuda de Bertrand Russell, en 1922 el *Tractatus* se publicó en Inglaterra en una edición bilingüe alemán-inglés. Desde entonces se ha convertido en uno de los libros más comentados y discutidos. Sin embargo, es un libro de difícil lectura que, según escribe el propio Wittgenstein, «tal vez sea entendido sólo por alguien que haya pensado por sí mismo los pensamientos en él expresados o al menos pensamientos similares».

En este volumen, Margarita Valdés intenta presentar los temas centrales del *Tractatus* de una manera que ayude a sus lectores a pensar por sí mismos las ideas que ese libro aspira a esclarecer y desenredar; esto es, no se propone ofrecer una «nueva interpretación» de esta obra maestra, sino simplemente acompañar a sus posibles lectores a comprender mejor el texto wittgensteiniano.

www.fondodeculturaeconomica.com | www.libros.unam.mx

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
1934-2024